SUPPLEMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 33 du 15 Mai 1955

★

# SOMMAIRE

## SACERDOCE



## PSYCHIATRIE ET PASTORALE

## VIE RELIGIEUSE FEMININE

# FORMATION SACERDOTALE POUR NOTRE TEMPS

*La revue autrichienne* Wort und Wahrheit *a bien voulu nous autoriser à présenter à nos lecteurs cet article qu'elle-même avait demandé au Dr J.-M. Reuss. Répondant à la sollicitation qui lui était faite, l'éminent supérieur du grand séminaire de Mayence a, en effet, abordé un domaine qui préoccupe la pastorale d'aujourd'hui*. Mais il n'a pas traité toute la question de la formation des prêtres au sacerdoce. S'adaptant au grand public de* Wort und Wahrheit, *il a simplement présenté les exigences qui lui paraissent essentielles. Celles-ci nous semblent également si importantes que nous les faisons connaître à nos lecteurs, malgré le caractère limité que l'auteur a voulu donner à son étude dans le cadre de publication qui lui fut imposé.*

### *Les alibis de la parole et de la foi.*

Si nous voulions caractériser en quelques mots la situation religieuse des hommes d'aujourd'hui, nous dirions que leur foi manque de réalisme et que sa vraie valeur n'est pas honorée comme elle le doit.

Manque de réalisme : il devient difficile aux hommes d'aujourd'hui d'affirmer le contenu de la foi comme *la* réalité, et non pas seulement comme un mythe plus ou

* *Wort und Wahrheit,* fasc. 2, 1954, 9e année.

moins attachant. Peu nombreux sont les catholiques qui abandonnent leur « croyance ». Mais très nombreux sont ceux qui affichent plutôt une apparence de foi (et cela avec une parfaite inconscience), mais ne sont pas convaincus de cette foi comme de la réalité par excellence. Elle est relative à leurs yeux, pas absolue. La croyance simplement humaine, déjà, est soumise aujourd'hui à des épreuves presque intolérables. Les hommes de ce temps furent et sont encore, en matière politique et privée, en butte à des mensonges à vrai dire exorbitants. Le sens naturel de la parole, qui est de révéler l'âme de celui qui parle, est maintes fois inverti dans le sens contre nature de masquer l'intime pensée. Par suite, la défiance a pris la place de la confiance en la parole exprimée. En outre, les hommes d'aujourd'hui réagissent bien plus fortement à l'image qu'à la parole. Ils veulent voir, plutôt qu'entendre. *La foi née de la prédication* (Rom., 10, 17), qui affirme solidement Dieu et sa Parole comme réalité infrangible, n'est réalisée que difficilement par nos contemporains. Jusque dans les rangs des pratiquants, des membres d'organisations catholiques, des « militants », nous sommes témoins d'un abandon de la foi qui reste inconscient et ne s'affirme pas. Et même celui qui dénierait à ces hommes d'avoir la foi catholique provoquerait leur étonnement et leur indignation. Pourtant, ces « croyants » sont en réalité croyants-incroyants.

La valeur donnée à la foi est également insuffisante : ici de même gît une différence d'avec les temps passés. La *propension* vers le « monde » a toujours existé. Mais aujourd'hui nous assistons à un véritable *abandon* à « ce monde ». De plus en plus, — au moins pour les grandes masses, même dans l'Église, — « ce monde » devient fin ultime, valeur suprême. Cela aussi se passe de manière plutôt inconsciente et inavouée. Pareil reproche serait tout autant repoussé avec indignation par la plupart des catholiques. Pour le repousser, ils arguëraient du fait de leurs pratiques religieuses, etc., qui, pourtant, sont moins un agir de la foi que la conséquence du besoin de s'assurer des garanties. De telles « œuvres » doivent servir, à toutes fins utiles, de compensation, afin de se soustraire, la conscience tranquille, à l' « œuvre » par excellence : à l'agir de la foi, ainsi que de l'espérance

et de l'amour qui s'y enracinent. Ces « croyants » vivent, au plan existentiel, en schizophrènes; ils se scindent en homme religieux et homme profane. Leur façon de vivre ne consiste pas même, du point de vue de l'effort (la réussite n'étant donnée qu'aux saints avec la grâce de Dieu), à transposer leur foi chrétienne dans leur comportement pratique en tous domaines, profanes également. La foi qu'ils maintiennent et qu'ils extériorisent aussi par des pratiques pieuses est un habit de dimanche qu'on revêt pour les offices et les circonstances solennelles telles que baptême, mariage, funérailles, et pour toutes pratiques pieuses en général, mais qui, autrement, reste rangé dans l'armoire et n'est pas utilisé dans la vie quotidienne et pour les circonstances profanes, alors que cette foi devrait être le plus pur de leur sang, la sève vitale qui, sans cesse, les parcourt et les nourrit. Ils ne cherchent pas avant tout le royaume de Dieu et sa justice, mûs par la confiance que tout le reste leur sera donné par surcroît; tout au contraire, ils recherchent le reste d'abord, et seulement ensuite, et encore avec des restrictions, le règne de Dieu. S'il n'est plus assez, ou même plus du tout réalité, le contenu de la foi ne saurait non plus être valeur ultime. A cela s'ajoute la perte vécue ou le risque de perte vivement ressenti de biens réellement indispensables à la vie ou présumés tels; la détresse sociale; la frénésie de jouissance; le manque de courage pour courir le risque d'une vie chrétienne avec tout ce qu'elle implique; il faudrait encore mentionner le désir de ne pas se lier (et donc de se poser soi-même en absolu); remarquons à ce sujet que, par méconnaissance ou refus, du fait que la liberté authentique naît uniquement de la liaison et par la liaison à Dieu, cet arbitraire se camoufle sous le mot de liberté, afin de se soustraire, ici encore, aux exigences sévères de l'Évangile. Au manque de foi est lié le fait très alarmant que, de nos jours, le péché n'est souvent plus considéré comme tel. Aux temps passés également, on péchait fermement; mais le péché était cependant encore reconnu comme péché. Aujourd'hui, on le considère fréquemment comme bagatelle insignifiante ou même comme chose allant de soi et sans conséquence pour le salut. En dernière analyse, faut-il sans doute chercher la raison de cette véritable appartenance si fréquente à « ce monde »

en ceci : le terrestre devient de plus en plus bien suprême et le contenu de la foi n'est plus suprême valeur. Or, seule la valeur reconnue au contenu de foi pourrait mouvoir la volonté à agir selon la foi et sauver ainsi de ce dessaisissement.

C'est en cela que consiste essentiellement l'aspect négatif de la situation religieuse d'aujourd'hui. Cependant, elle présente également un aspect positif qu'il faut aussi pour le moins esquisser. Il n'y a pas seulement, en nombre croissant, des « croyants », mais aussi en proportion croissante (bien qu'en nombre nettement inférieur) des croyants authentiques soucieux de prendre au sérieux, — et cela davantage que jadis, — le contenu de la foi en tant que réalité et valeur. L'effort continuel, renouvelé en dépit de tous les échecs, afin d'unifier, avec la grâce de Dieu, la vie et la foi en tous les domaines de l'existence, est leur grand souci. Ces croyants ne sont pas simplement portés par une tradition à fondement religieux, mais affirment et vivent la foi, en une décision propre toute personnelle et en un engagement sans réserves. Ces croyants authentiques sont également prêts, dans la ligne de l'Action catholique sainement comprise et correctement menée, à se dévouer au salut du prochain par-delà tout égoïsme, même si leurs prêtres par-ci par-là (ou plus fréquemment), ne veulent (ou ne peuvent) pas s'adapter à leur allure, et si on entend maintes doléances à propos du contact insuffisant entre prêtres et laïques. Les « croyants », de leur côté, et aussi les incroyants, malgré l'insuffisance ou l'absence de consentement à la réalité et à la valeur de la foi, ne sont pourtant pas sans nostalgie religieuse. La passion des apparitions et miracles, ainsi que les romans de prêtres, si nombreux aujourd'hui, sinon toujours heureux, leur succès en librairie, et de même le nombre croissant de films religieux et de films « pieux » faisant recette en sont des signes parmi d'autres. De même le besoin absolu de sécurité que les hommes recherchent davantage de nos jours, après tant de catastrophes qu'ils ont subies ou qu'ils redoutent de nouveau, pourrait être une disposition favorable pour se lier à Dieu, seul absolu, et pour chercher en lui la sécurité.

De ces considérations de principe, il résulte que le

problème majeur et toujours urgent posé à la formation sacerdotale est la sainteté sacerdotale. S'appliquant à tous les temps, cela vaut aussi pour le nôtre. Et même « la nécessité impérieuse de former de saints prêtres est, de nos jours, plus grande que jamais » (*Menti nostrae*, Édit. Bonne Presse, p. 34). Mais, face à la situation religieuse actuelle, nous devons nous demander quelles sont les exigences auxquelles doit faire droit aujourd'hui le pasteur d'âmes, et qui, par suite, priment dans la formation du saint prêtre d'aujourd'hui, et comment la formation du saint prêtre doit être réalisée en conséquence.

### *Vous serez mes témoins.*

L'exigence première, à souligner spécialement à notre époque, envers les prêtres du ministère s'exprime dans la dernière mission dont le Pasteur Jésus-Christ a chargé ses apôtres : *Vous serez mes témoins!* (Act., I, 8). Parce qu'aujourd'hui, pour parer au pire, le contenu de la foi doit redevenir davantage réalité et valeur, afin que les chrétiens s'efforcent, en toute fermeté, de le mettre en œuvre au cours de l'existence quotidienne et dans tous les domaines de vie, la requête primordiale envers le ministère pastoral de notre temps est de rendre témoignage du contenu de la foi en tant que vérité et valeur. Par là, on ne prétend nullement que les prêtres-pasteurs actuels n'aient pas en notre temps également à exercer le triple ministère du Christ par la proclamation prophétique de la Parole, le service royal et la transmission sacerdotale de la grâce : l'exercice de toutes ces trois fonctions pastorales de Jésus-Christ constitue, jusqu'à la fin des temps, l'essentiel du ministère chrétien des âmes. Et, pour aujourd'hui comme pour tous les temps, il reste valable que le ministère pastoral culmine dans la célébration eucharistique, l'acte cultuel communiquant le salut. Le témoignage en faveur de la réalité et de la valeur du contenu de la foi est mis en avant comme fonction pastorale urgente, uniquement du fait de la situation religieuse à notre époque. En rendant témoignage, les pasteurs d'âmes doivent encourager les chrétiens qui leur

sont directement confiés au risque de la vie chrétienne, à l'engagement personnel radical inspiré par la foi, pour que ceux-ci, à leur tour, devant un monde déchristianisé auquel les pasteurs n'ont guère accès et qui lui-même n'a pas accès aux pasteurs, rendent témoignage à Celui en qui seul réside le salut : Jésus-Christ.

Rendre témoignage signifie plus que ce qu'on entend couramment par prêcher. On ne peut témoigner que d'une chose dont on est personnellement saisi au plus profond de soi-même. Le contenu de la foi doit être, et continuer à devenir pour les prêtres, réalité et valeur, au point qu'ils s'efforcent sans cesse, avec la grâce de Dieu, de faire de leur propre vie, en tous les domaines, et cela par pensée, parole et action, la transposition pratique de leur foi chrétienne. Le fondement en sera la contemplation, d'où naît l'action. Dans une contemplation et une action toujours plus intenses, les prêtres devront jouer leur dernière carte sur la foi, tout mettre en œuvre, avec l'aide de Dieu, et engager toutes leurs forces à ce que leur manière de vivre soit assujettie sans réserves à la foi et la traduise dans l'ensemble de leur conduite. Le sérieux qu'ils mettront à orienter leur propre programme de vie d'après la foi indique dans quelle mesure ils seront personnellement pénétrés du contenu de foi qu'ils proclament, et par suite, mesure leur témoignage.

Le témoignage est donc la synthèse entre proclamation en parole et proclamation en action. Certes, la proclamation de la Parole par la prédication et la catéchèse est éminemment nécessaire. Comment croire sans entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? (Cf. Rom., 10, 14-18.) Ce n'est sans doute pas l'effet du hasard qu'avec notre époque de foi insuffisante et fragile pour une part, nulle pour une autre, coïncide une médiocrité affligeante de la prédication, si indiscutable qu'on ne saurait la contester et qui invite à un sérieux examen de conscience. Mais c'est la proclamation de la parole unie à l'action, et celle de l'action plus encore que celle de la parole, qui fait le témoignage. Seul le saisissement personnel, manifesté moins, et pas nécessairement, par les émotions que par la conduite pratique de la vie, donne son mouvement propre à la prédication, celui qui est requis pour le succès pastoral, communicatif, alors que

le pathétique contrefait repousse. Sans préjudice du fait que la révélation divine est la garantie dernière de la foi, cela constitue cependant, pour le prédicateur lui-même et pour ses auditeurs, un motif tout particulier d'assurance; car, par leur propre comportement orienté par la foi, les prédicateurs attestent aux auditeurs, comme du reste à soi-même, qu'ils font foi à la foi; ainsi le sérieux qu'ils apportent à cette tâche d'aligner leur conduite sur leur foi donne la mesure de la certitude qu'on peut avoir à les considérer comme des témoins vrais dont les paroles inspirent confiance parce qu'on entend et qu'on voit, et non pas comme des hâbleurs qui suscitent la méfiance.

La foi des hommes en la Parole de Dieu passe à travers la confiance accordée aux hommes qui proclament la Parole divine : cette constatation et l'exigence qu'elle implique deviennent d'une importance décisive pour la Pastorale. C'est dans ce contexte qu'il faut citer les paroles de l'apôtre qui dit : *Nous avons répudié les silences de la honte, ne nous conduisant pas avec astuce et ne falsifiant pas la Parole de Dieu. Bien au contraire, par la manifestation de la vérité, nous nous recommandons à toute conscience humaine devant Dieu* (2 Cor., 4, 2). Or. d'après ce que dit saint Paul en rapport avec ce passage, le sens de cette Proclamation apostolique du salut est : *Que resplendisse l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu* (2 Cor., 4, 4). Cette lumière doit resplendir d'abord dans le cœur du prédicateur afin de faire paraître sa splendeur à l'auditoire : *En effet, le Dieu qui a dit : « Que du sein des ténèbres brille la lumière » est Celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ* (2 Cor., 4, 6). Seuls des prédicateurs, devenus semblables à Paul en cet esprit de foi, pourront alors dire aussi avec lui : *Ce n'est pas nous que nous annonçons, mais le Christ Jésus, le Seigneur; nous ne sommes, nous, que vos serviteurs, pour l'amour de Jésus* (2 Cor., 4, 5). Ils témoignent du Christ, car ils peuvent encore dire avec le même saint Paul : *Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi*

(Gal., 2, 20). Or, cette foi au Fils de Dieu est, chez Paul, une foi agissante, au point qu'elle le fait entrer dans la suprême communauté de destin avec le Christ Jésus : *J'ai été crucifié avec le Christ* (Gal., 2, 19). La sainteté sacerdotale qui consiste en ce que les prêtres reproduisent « l'image vivante de Jésus-Christ » (cf. *Menti nostrae*, p. 26) est « une nécessité impérieuse, plus grande que jamais » (*ibid.*), vu la situation religieuse de notre époque ; elle est requise surtout en vue du témoignage pour le Christ, en qui seul est le salut.

C'est vers cette sainteté sacerdotale, en tant qu'elle rend témoignage et rend d'autres aptes à témoigner, que, de nos jours, doit s'orienter avant tout la formation des prêtres. Dans ce but, l'éducation donnée dans les séminaires doit viser surtout à ce que les candidats-prêtres se développent selon leur individualité propre et acquièrent le sens de leur propre responsabilité. En effet, rendre témoignage, c'est faire la synthèse de la prédication par la parole et de celle par l'agir, au moyen d'un suprême engagement propre et personnel, dans une responsabilité suprême et personnelle devant Dieu.

## *Authenticité du témoignage.*

Individualité propre. Il serait d'une méthode pédagogique absolument inadéquate de vouloir normaliser les candidats au sacerdoce d'après un format standard, sans égards à leurs caractères personnels. Une seule norme doit exister : Jésus-Christ, dans son attitude et dans son agir. Mais ce n'est que chaque candidat lui-même, pris individuellement, et seulement dans la ligne de son individualité propre, avec toutes les bonnes qualités dont Dieu l'a gratifié et avec les défauts que Dieu lui a laissés, qui pourra, avec l'aide de la grâce divine, dans une *lente* croissance, chercher à approcher de cette norme. C'est pourquoi l'éducateur de futurs prêtres gardera une attitude respectueuse devant l'individualité que Dieu a donnée à chaque candidat au sacerdoce et il s'efforcera de cultiver, régler et former cette individualité en vue de la conformité au Christ qu'il s'agit d'atteindre.

L'action pédagogique attentive à épanouir l'individualité cherchera à en conserver, voire à promouvoir encore, les bonnes qualités. Cela est d'importance pour que résulte de l'action éducative une personnalité sacerdotale vraie et non compliquée. Le prêtre crispé dans une attitude empruntée ne rendra point témoignage ni ne portera d'autres à témoigner, tout simplement parce que le témoignage requiert l'authenticité. Être naturel dans le sens d'une conformation de l'attitude et de l'activité, en vue d'être l'image de l'exemplaire-type qu'est le Christ Jésus, tout en restant fidèle à son originalité propre, voilà donc une exigence indispensable posée au pasteur aussi bien pour la formation de sa personnalité religieuse propre que pour son ministère. Aussi faudra-t-il, dans l'action éducative, accorder une très grande importance à ce naturel du comportement des candidats-prêtres, lors de leur conformation au Christ. Des candidats doués d'une forte individualité peuvent certes être une lourde croix pour les éducateurs de prêtres. Mais cette croix est — précisément en tant que croix — don de Dieu. Elle doit être portée selon la volonté divine. Les éducateurs de prêtres ne doivent pas céder à la tentation de se débarrasser de cette croix en cherchant à uniformiser tous leurs séminaristes et en expulsant du séminaire ceux qui, heureusement, ne se laissent pas faire. Maintes personnalités sacerdotales marquantes et distinguées ont été, jadis au séminaire, précisément des séminaristes difficiles.

Il est évident qu'à côté de l'action épanouissante il faut également l'action régulatrice. Elle doit porter les séminaristes à retrancher les particularités non idoines que comporte toute individualité, les excroissances mal venues qui s'opposent à la transformation dans la forme exemplaire du Pasteur : le Christ. Mais en aucun cas cette action régulatrice ne doit devenir un dressage qui s'épuiserait en mesures disciplinaires visant à une attitude extérieure correcte. Le résultat en serait le prêtre correct en surface seulement. Or la correction simplement extérieure est en contradiction avec le témoignage sincère. Il s'ensuit que l'action régulatrice doit amener, par une bonté sévère, en grande patience et toujours en donnant les raisons, à combattre les défauts personnels.

L'action formatrice distingue le plus nettement éduca-

tion et dressage. Elle transmet des lumières qui, en donnant conscience des valeurs, peuvent devenir autant de mobiles pour la volonté libre. L'action formatrice la plus importante consiste à faire de l'image du Christ l'idéal des candidats au sacerdoce. Cette image du Christ est l'image-type qui leur sert de modèle dans l'effort de le reproduire en eux. Cela pénètre jusque dans les régions les plus reculées de la pensée, du langage et de l'action. Reproduire le Christ, image exemplaire du pasteur — et non pas cultiver une quelconque marotte ascétique —, cette préoccupation doit être mise par l'action formatrice au centre de l'effort ascétique et devenir ainsi l'idéal des futurs prêtres. Toutefois, il faut insister avec force sur ce que le même Christ vit de façon diverse dans ses divers membres. Ces membres divers représentent l'image typique et exemplaire du Christ de façon diverse, différenciée toujours d'après leur individualité singulière. Ils en seront toujours plus et plus franchement le portrait s'ils ont à cœur de reproduire Jésus en eux selon leur propre individualité, dans leur mentalité et leur conduite, avec la grâce de Dieu, et ainsi ils lui rendront témoignage.

## *Engagement et responsabilité.*

Responsabilité personnelle : le témoignage exige de travailler sans cesse à s'engager personnellement et sans réserves pour réaliser la vérité de la foi dans tous les domaines de la vie, et cela par la pensée, la parole et l'agir. Un tel engagement ne progresse qu'au fur et à mesure où on se lie progressivement soi-même, en dernière instance et absolument, dans sa propre personne, à Dieu. De cela découle l'exigence, pour le prêtre, de se libérer toujours davantage d'une liaison absolue à des hommes ou des choses, afin que la liaison à des hommes ou à des choses n'existe qu'en raison de la liaison à Dieu, mais aussi dans la mesure où cette liaison à Dieu le demande. Une telle liaison lie pour la liberté et ne se noue que dans la liberté, par le libre consentement à Dieu et à la volonté divine. Cette liberté fait la noblesse de l'homme doué d'esprit et le rend capable de consentir

librement, sur le plan de la volonté, à la liaison ontologiquement nécessaire qui l'attache à Dieu et à la divine volonté. Aussi faut-il se garder de la confondre avec l'arbitraire ; tout au contraire, comme don donné en devoir, elle place l'homme dans un état de responsabilité toute personnelle devant Dieu et ses préceptes, de responsabilité devant les hommes et leurs préceptes uniquement en vertu de la responsabilité devant Dieu, mais aussi dans la mesure de cette responsabilité et sous le poids de sa gravité.

Pour éduquer au séminaire à un tel sens de responsabilité personnelle, il faut un règlement comprenant le moins de prescriptions possibles pour l'organisation de la vie au séminaire, n'étant retenues que celles qui sont réellement et absolument indispensables. Donc, un règlement qui n'est qu'un cadre dans lequel il est possible d'arranger personnellement le programme de vie en toute responsabilité devant Dieu. Le règlement du séminaire a pour fonction de faciliter l'accession progressive à la mentalité sacerdotale et à une forme de vie sacerdotale. C'est là, par-delà sa signification obvie d'une réglementation, certes nécessaire, de la vie commune, son sens le plus profond, parce que c'est le sens même du grand séminaire. Le règlement est donc là pour les séminaristes et les séminaristes ne sont pas là pour le règlement. Le règlement de la Maison est-il surchargé d'une foule de prescriptions sans rapport nécessaire avec l'organisation de la vie en commun et avec l'entrée progressive dans une existence sacerdotale, alors son sens le plus profond est manqué. Et serait-il encore surchargé de toutes les prescriptions imaginables, au point qu'il devienne normalement impossible de les remplir toutes et complètement (il s'agit, en l'occurrence, de l'impossibilité morale, fonction de chaque cas, et non de l'impossibilité physique), alors il provoque tout bonnement à minimiser les devoirs et favorise l'irresponsabilité. Les séminaristes sont encore trop jeunes et trop peu éclairés pour discerner eux-mêmes si une prescription est devoir authentique ou simplement « devoir » dont on puisse se dispenser soi-même avec facilité ou même sans hésitation. Aussi ne peut-on laisser aux séminaristes le soin de décider quels points du règlement obligent réellement et lesquels

n'obligent pas. Il incombe en vérité aux éducateurs de prêtres, devant Dieu, de considérer consciencieusement quelles prescriptions sont inévitablement nécessaires et de les ériger en obligations pour les séminaristes. C'est pourquoi le règlement du séminaire peut et doit contenir toutes les prescriptions absolument exigées par la vie en commun et par l'entrée progressive dans l'institution et l'esprit du sacerdoce, mais pas d'autres prescriptions. Donc des prescriptions aussi nombreuses qu'il le faut, mais aussi peu nombreuses que faire se peut. Alors le règlement sera un cadre qui permet réellement une observation consciencieuse et qui est proposé à bon droit comme obligatoire, mais donne cependant toute latitude pour l'organisation personnelle de la vie. Un tel règlement tient compte, d'une part, du fait que les séminaristes sont encore trop jeunes pour discerner dans un code surchargé de préceptes ce qui est obligation véritable et donc ne souffre pas de dispense, et d'autre part, du fait qu'ils ne sont plus assez jeunes pour être menés à la lisière. Il éduque à un véritable sens du devoir et par là au sentiment de responsabilité, puisqu'il exige de faire comprendre aux séminaristes que l'observation fidèle du règlement-cadre est un devoir dont l'accomplissement engage leur responsabilité devant Dieu. De cette prise de conscience peuvent également surgir les motifs qui les poussent à assumer, par leur propre volonté libre, l'observation du règlement imposé, parce qu'imposé à bon droit.

Mais un tel régime demande aux éducateurs de prêtres de faire comprendre à leurs séminaristes que la liberté accordée, dans le cadre donné, pour organiser eux-mêmes leur vie, ne saurait être confondue avec la licence et l'arbitraire. L'homme n'est pas maître, mais administrateur du temps que Dieu lui donne et des capacités qu'il tient de Dieu également. Il doit donc en user en se sachant responsable devant Dieu. Les séminaristes ayant donc ainsi, dans le cadre du règlement, la possibilité d'organiser eux-mêmes leur vie, il faut, de manière bien réfléchie, les amener aussi à se sentir responsables devant Dieu en ce qui concerne cet aménagement propre de leur existence. De plus, en raison de leur jeunesse, ils devront recevoir de leurs éducateurs, en vue de cette organisation personnelle de vie, des indications pouvant motiver leur

conduite. Toutefois, ces indications, qui doivent motiver la conduite et qui doivent être données de manière psychologiquement et pédagogiquement correcte, n'ont que valeur de conseil et non pas, comme le règlement-cadre, un caractère obligatoire. Contrairement à ce qui est exigé pour le règlement-cadre, leur observation est laissée à la décision propre des séminaristes. Mais pour cette décision qui leur incombe, ils sont responsables devant Dieu en tant qu'administrateurs du temps et des capacités que Dieu leur a octroyés. Lorsque le règlement du séminaire est rédigé et appliqué de la manière que nous venons de préconiser, il permet de prendre conscience progressivement et organiquement de cette responsabilité propre devant Dieu.

Il va sans dire que l'élaboration d'un style de vie propre fondé sur la conscience de la responsabilité ne peut progresser que lentement, car elle signifie décision propre ; or la décision suppose une compréhension qui nécessite des motifs et ne croît que lentement. Mais le grand séminaire est « séminaire », pépinière de prêtres, donc un endroit où l'on grandit en vue de la sainteté du sacerdoce. Cette croissance n'est pas achevée avec la fin du temps de séminaire, elle ne peut être qu'assurée en principe. Le séjour au séminaire une fois terminé, les prêtres doivent, jusqu'à la fin de leur vie, conscients de leur responsabilité devant Dieu, s'efforcer de devenir toujours mieux, dans l'attitude et l'agir, ce qu'ils sont : pasteurs d'âmes. Or, si le règlement du séminaire est surchargé d'un fatras de prescriptions, il rend plus difficile, voire impossible une telle croissance, harmonieusement menée, du premier semestre jusqu'à la fin de la vie.

L'éducation à la responsabilité propre doit, de plus, faire prendre conscience à chaque candidat au sacerdoce qu'il n'est pas seulement responsable devant Dieu pour sa propre personne, mais aussi pour l'aménagement de la vie de tout le séminaire. Non pas que le séminaire doive être une démocratie parlementaire. Le séminaire est une part du Corps mystique du Seigneur, hiérarchiquement organisé, et son but est que s'y forment de saints prêtres. Pour cette raison, il est une communauté éducative dirigée par autorité. Mais il ne faut pas mettre l'accent sur l'autorité et passer rapidement sur la

communauté. Dans la mesure de ses aptitudes, chaque membre de cette communauté porte également une responsabilité pour l'ensemble. Et le supérieur ne compromet en rien sa dignité ni son autorité si, en des choses que ses séminaristes peuvent voir mieux que lui-même, il a recours à leur conseil et s'il reste compréhensif devant leur critique positive, formulée en toute vérité et charité, portant sur la vie au séminaire ou aussi sur lui-même : la décision à prendre est de son ressort et incombe à sa responsabilité devant Dieu. Mais les candidats-prêtres en tireront pratiquement la leçon qu'eux-mêmes, dans leur futur ministère, devront plus tard tenir compte de la co-responsabilité des laïques pour le royaume de Dieu et être attentifs à leurs conseils et à leur aide.

Finalement, il faut encore donner conscience aux candidats-prêtres qu'ils sont responsables devant Dieu les uns pour les autres également, et que doit s'en inspirer une sincère « correction fraternelle » ; et que, s'il s'agit de doutes graves sur l'idonéité d'un confrère pour le sacerdoce, et dont peut-être le supérieur n'a pas connaissance, une entrevue avec celui-ci peut s'imposer. Il suffit de mentionner, en marge seulement, que justement ces points peuvent entraîner des abus très néfastes et très dangereux qui peuvent empoisonner un séminaire tout entier (séminaristes « directeurs de conscience » de leurs confrères, délation systématique empestant l'air du séminaire et créant un climat de méfiance qui paralyse) si les éducateurs de prêtres n'empêchent pas radicalement la naissance de tels abus par une façon de parler et d'agir très prudente et avant tout très virile.

On ne saurait méconnaître que la formation de chaque séminariste à sa responsabilité propre vis-à-vis de Dieu en ce qui concerne l'organisation de sa vie au séminaire, l'aménagement de la vie du séminaire en sa totalité et le souci de ses confrères, est une œuvre pédagogique extrêmement difficile dont la réalisation ne va pas toujours sans inquiétudes. Mais l'éducateur de prêtres n'est pas dispensé pour autant du devoir de risquer sans cesse à nouveau cette éducation et d'y associer sa prière ardente pour obtenir l'aide de Dieu. S'y soustraire sous prétexte des difficultés, réelles sans nul doute, et des inquiétudes inspirées par un tel risque, serait encore plus inquiétant,

en raison du devoir urgent qui prime à l'heure présente et qui est de rendre témoignage.

*Obéir.*

Éduquer à un style de vie personnel et à la responsabilité consciemment assumée revient en même temps à éduquer le mieux possible à l'obéissance véritable qui est plus que simple discipline ; on peut même dire qu'elle fait corps avec ces valeurs. Jésus-Christ, image-type et modèle du pasteur, ne pratique pas seulement l'obéissance dont la valeur salvifique est affirmée par la Révélation (cf. Rom., 5, 19), mais il montre également ce que l'obéissance est essentiellement. D'après l'exemple du Christ, l'obéissance n'est pas d'abord consentement à la chose commandée, qui peut contrarier le désir propre et la compréhension propre : elle est plutôt un oui accordé à l'autorité pour elle-même et, par suite, un oui aussi à ce qu'elle ordonne. En effet, Jésus n'accorde pas, en premier lieu, son oui à la mort sur la croix, mais à la volonté de son Père qui lui impose l'acceptation librement consentie de la mort sur la croix. Et c'est à cause de cette volonté du Père qu'il consent à la mort sur la croix dont d'abord il avait demandé, dans la prière, l'éloignement[1]. Ainsi l'obéissance est l'abandon libre de la volonté propre et sa soumission à la volonté d'une personne qui détient l'autorité, en raison de cette autorité ; au contraire de la simple discipline qui peut être obtenue par force, l'obéissance vraie consiste à reconnaître librement l'obligation de se soumettre soi-même à une autorité, du fait qu'elle est l'autorité et, par suite, à souscrire et à obtempérer à ce qu'elle ordonne. Seul Dieu est autorité absolue vis-à-vis de l'homme doué de volonté libre, lui seul étant au sens absolu « auteur » de l'homme. Toute autorité appartenant aux créatures (y compris l'autorité ecclésiastique) est une autorité dérivée de Dieu, simple participation à l'autorité divine, et cela dans le

1. Cf. Mt., 26, 39, 42-44; Mc, 14, 36; Lc, 22, 42; cf. aussi Hebr., 2, 9, 10; 10, 5-7.

cadre et dans la mesure où elle est appelée par Dieu à cette participation. De ce fait seulement, mais réellement, elle est autorité véritable. Or, si l'éducation qui promeut l'individualité propre vise à faire entreprendre de façon toute personnelle la reproduction de l'image-type et du modèle qu'est Jésus-Christ, et si l'éducation à la responsabilité propre se propose de guider vers un attachement libre et personnel à Dieu et vers la conscience de lui être responsable, elle est alors, conformément au sens essentiel de la vertu d'obéissance, en même temps la meilleure éducation à cette obéissance, tant envers Dieu qu'envers ceux qui, de par Dieu, sont l'autorité. Elle est éducation à une obéissance vraie, bien supérieure à la simple discipline; en mentionnant les vertus qui appartiennent à la sainteté sacerdotale, Pie XII dit à son sujet : « Il est absolument nécessaire que les jeunes gens s'exercent à l'obéissance de manière telle qu'ils s'habituent à soumettre leur volonté sans façons à celle de Dieu, dont les supérieurs de séminaire sont à considérer comme les interprètes » (*Menti nostrae*, p. 39).

## *Se bien conduire soi-même.*

Eduquer à se conduire soi-même et à assumer leur responsabilité propre est également le moyen le plus apte pour préserver les candidats de se laisser glisser jusqu'au sacerdoce, au gré des circonstances. C'est qu'elle remet sans cesse les aspirants au sacerdoce devant les décisions à prendre, et il importe qu'ils se décident intérieurement en s'y engageant avec une lucidité totale.

Sous cette réserve expresse que la préservation aussi est nécessaire (nul n'est assez fort pour pouvoir se passer de toutes mesures de protection), l'éducation à l'individualité propre et à la responsabilité personnelle est avant tout une éducation pour affronter victorieusement l'épreuve. Il sera inévitable que les aspirants-prêtres soient exposés aussi à d'autres influences que celle de leurs éducateurs. Il ne faut pas chercher à les en isoler avec une crainte inquiète. Il leur faut bien prendre contact avec le monde ambiant où, plus tard, ils devront œuvrer et témoigner (cf. *Menti nostrae*, p. 35). L'éducation qui

met en valeur l'individualité et la responsabilité personnelles les rend capables de s'expliquer de manière personnelle avec les influences du monde ambiant et édifie de la sorte les fondements pour triompher de l'épreuve.

Il n'est pas possible de former à une personnalité qui s'affirme et à une responsabilité consciente sans former à une vie intérieure très personnelle. Mais, et c'est une tâche essentielle qui incombe au directeur de séminaire, il faut donner aux séminaristes des directives vraiment utiles pour l'organisation d'une vie intérieure très personnelle, et qui ne saurait croître que lentement. Les dispositions offertes ne devront pas être étouffées sous une masse d'exigences qui dépassent des débutants. Il est des accumulations d'exercices spirituels qui dégénèrent en dressage à la vie dévote, au lieu de former réellement à une spiritualité authentique. Et qu'on ne s'abuse pas en s'imaginant que, dans la vie spirituelle également, tout soit affaire d'accoutumance. L'accoutumance — modérée et surtout exactement motivée — a, sans nul doute, son avantage; mais si elle n'est que cela, elle conduit aussi indubitablement à la désaccoutumance, ou du moins se fige en habitude pure et simple (et c'est la mort!), sans vie intérieure personnelle et vivante.

Éduquer en vue d'épanouir l'individualité propre et d'éveiller à la responsabilité personnelle demande la disparition du contrôle au sens d'une surveillance tout extérieure des séminaristes par leurs éducateurs. Pareille surveillance qui contrôle continuellement l'observation du règlement, l'application à l'étude, toute l'organisation de la vie quotidienne des séminaristes, est en contradiction avec l'éducation de l'individualité propre et du sens de la responsabilité. D'ailleurs, elle n'est pas d'un grand secours, puisque tout ne saurait tomber sous surveillance et que des jeunes gens sont toujours assez ingénieux pour lui jouer un tour. Et même ils se réjouissent d'y réussir et y voient un véritable exploit. De considérer la surveillance externe continuelle comme le fin mot de la sagesse pédagogique et comme l'essentiel de l'œuvre éducative, conduit à des conséquences funestes. En effet, dans l'esprit de ces jeunes gens, elle les décharge de la responsabilité et la fait passer tout entière aux contrôleurs. Elle met en péril la sincérité, cultive la déloyauté,

façonne un type de prêtre correct seulement pour l'extérieur. Elle n'éduque certes pas au témoignage à donner par un engagement librement consenti et conscient des responsabilités. Du reste, — sans nier l'importance à accorder à l'observation d'un règlement et à l'application aux études, — le plus important n'est cependant pas *que* le règlement soit observé et *que* l'on étudie, mais bien *pourquoi* cela se fait. Il se pourrait que l'observation scrupuleuse du règlement et l'application la plus assidue à l'étude procèdent de motifs de qualité médiocre et qu'il s'agit de combattre absolument, parce que inconciliables avec une mentalité réellement sacerdotale. Mais cette attitude intérieure se soustrait à tout contrôle par surveillance extérieure.

La surveillance extérieure doit faire place à l'entretien en tête à tête de l'aspirant au sacerdoce avec son éducateur. Lors de manquements contre des points essentiels du règlement, qui auront été fixés après un choix restrictif, les séminaristes doivent, de leur propre mouvement, aller trouver le supérieur et lui avouer leur faute. Un entretien franc et allant au fond des choses devrait avoir lieu au moins une fois par semestre entre le supérieur du séminaire et chaque séminariste en particulier. Il constituerait une reddition de comptes sur la manière dont chaque candidat au sacerdoce aura organisé sa vie au séminaire pendant ce semestre. Il y faut une grande confiance réciproque. Le supérieur ne saurait compter sur le fait que chaque séminariste soit fidèle au règlement en tout point. Le supposer serait témérité et non pas confiance en la franchise de ses séminaristes ; ceux-ci, de leur part, doivent pouvoir supposer avec confiance que le supérieur ne verra pas immédiatement dans chaque manquement à la règle un motif de mettre en doute leur vocation. Une conversation loyale animée par cette confiance réciproque permet également au supérieur de se rendre compte de l'idonéité positive de ses pupilles pour le sacerdoce, ce dont il doit acquérir une certitude morale, en raison de sa responsabilité. Son jugement sera mieux informé que par une surveillance braquée sur l'attitude extérieure. Et c'est du même coup une formation à la franchise, telle que la réclame Pie XII (*Menti nostrae*, p. 35) et telle qu'aujourd'hui, face à la méfiance qui pré-

domine à l'égard de l'expression orale, elle est absolument indispensable aux pasteurs d'âmes. Si l'on réussit, au cours de l'éducation visant à l'individualité profonde et au sens de la responsabilité propre, à entraîner les séminaristes à être francs envers leurs éducateurs et à prendre conscience des responsabilités propres également en ce qui concerne l'organisation de la vie au séminaire et les confrères, alors la surveillance extérieure qui peut avoir des conséquences si fâcheuses et qui, en tout état de cause, reste insuffisante, devient superflue, et l'air ne devient pas irrespirable au séminaire.

Le climat du séminaire est, dans sa totalité, souverainement important pour l'éducation à l'individualité et la responsabilité propre. Il doit être un climat familial. Certes, le supérieur est le préposé pour les séminaristes et il doit l'être. Mais il ne doit pas dégénérer en simple chef de discipline. Autrement, le séminaire deviendrait caserne et il en résulterait un grand dommage justement pour les séminaristes d'aujourd'hui, en raison du phénomène bien connu de l'accélération. Tout en maintenant leur caractère de chefs, mais en n'y mettant pas l'accent dominant, les éducateurs de prêtres accorderont, en toute charité, à leurs séminaristes une large mesure de leur temps, ils les traiteront dans un esprit à la fois paternel et fraternel, et s'efforceront ainsi de créer et de favoriser au séminaire une chaude atmosphère familiale.

### *La messe dans la formation des séminaristes.*

L'éducation qui porte à s'associer à la célébration de la sainte messe est comme le pivot de la formation à l'individualité profonde et à la responsabilité propre. Pivot, en ce sens que cette éducation à la personnalité et à la responsabilité sacerdotales tourne entièrement autour de la participation au saint sacrifice et s'y appuie. S'associer vraiment à la célébration de la sainte messe demande en effet de se conformer, en une croissance continue, au Grand-Prêtre Jésus-Christ, le *principaliter offerens*. Cette association est aussi la principale source d'énergie en vue de l'assimilation au Christ. Au cours du saint sacrifice

de la messe, le Grand-Prêtre Jésus-Christ ne s'offre pas seulement lui-même, mais aussi tous les membres de son Corps mystique pour la gloire de Dieu et le salut de tout l'univers. Célébrer avec Jésus-Christ, dans la sainte messe, le sacrifice, signifie : entrer volontiers, et d'une manière toute personnelle, dans ses dispositions d'esprit au cours de cette sainte action et ainsi être prêt à retracer toujours mieux, dans l'originalité individuelle unique, l'image exemplaire de Jésus-Christ, l'individualité sacerdotale reflétant l'image du Grand-Prêtre. A la suite du premier sacrifice de la messe au Cénacle, où il avait effectué son immolation mystique à Dieu pour le salut des âmes, Jésus se mit en route pour la réalisation de son immolation physique à laquelle il s'était engagé de son plein gré, alors qu'il se rendait présent sous les espèces séparées du pain et du vin. Or celui qui s'associe vraiment au sacrifice célébré dans la sainte messe en consentant de bon gré à participer à l'immolation mystique, par Jésus-Christ, en lui et avec lui, celui-là assume aussi, par ce consentement, l'obligation et la responsabilité du parachèvement physique. Cette consommation sur le plan physique n'est pas toujours physiquement sanglante — à moins que Dieu le juge digne de la grâce du martyre —, mais elle est l'achèvement du sacrifice au sens propre (et du seul sacrifice non sanglant de la Nouvelle Alliance) célébré dans la sainte messe, par les sacrifices au sens plus large et impropre que la vie quotidienne lui demande dans l'accomplissement de ses devoirs d'état comme séminariste. Il se lie et s'y engage lui-même, librement, en prenant part à la célébration du sacrifice dans la sainte messe, et de ce fait il assume devant Dieu une responsabilité personnelle pour cet achèvement. Mais le Repas de la messe, en tant que repas du Christ, est source d'énergie en vue de cet achèvement, qui le rendra, dans la ligne de son individualité, et donc de manière originale, de plus en plus conforme au Christ dans son attitude et son action. En même temps, au fur et à mesure que grandira sa conformité au Christ, il sera amené à l'union la plus intime avec le Christ; car toute union est d'autant plus intime que celui qui se donne et le bénéficiaire sont, dans leur union, d'un seul esprit. Par là aussi croît la responsabilité personnelle de celui qui a

bénéficié du repas du Seigneur à devenir conforme au Christ, tout en restant soi-même, et le repas sera source d'énergie croissante aussi dans la mesure où il fera droit à cette responsabilité. Mais dans la force puisée en ce repas, l'aspirant au sacerdoce acceptera, à la fin de la célébration sacrificielle, sa mission pour la vie quotidienne et portera celle-ci, avec tous les devoirs qu'elle comprend, comme une offrande à Dieu, en faveur aussi des hommes qui, un jour, seront confiés à son ministère pastoral. Dès lors que pareille éducation des séminaristes à s'associer comme il convient à la sainte messe, sacrifice et repas, devient, avec l'aide de la grâce divine, le pivot de l'éducation d'hommes fidèles à leur individualité propre et conscients de leur responsabilité personnelle, les éducateurs peuvent avancer avec confiance sur le chemin souvent dangereux de cette éducation à la personnalité et à la responsabilité, et ne sauraient du reste faire mieux.

Dans cette perspective, il nous semble, au grand séminaire de Mayence, de la plus haute importance pédagogique, que les réflexions suivantes précèdent chaque jour la sainte messe :

> Nous prenons conscience de ce qu'est pour nous la célébration de la sainte messe.
>
> Jésus-Christ, notre Grand-Prêtre, s'offre lui-même et avec lui nous, chrétiens, en sacrifice à Dieu, pour la gloire de son Père et pour le salut du monde. Dans le saint repas, il veut devenir un avec nous.
>
> Accordez-nous, Père, d'avoir en nous, maintenant, les mêmes sentiments que le Christ Jésus, afin que son saint sacrifice soit en même temps le nôtre, et qu'ainsi le repas nous unisse le plus intimement à lui.

Après la sainte messe sont faites les réflexions suivantes :

> Nous dirigeons notre pensée vers l'organisation de notre tâche quotidienne, à partir de la célébration de la sainte messe.
>
> Au saint sacrifice nous avons donné notre consentement à ce que notre Grand-Prêtre nous offre comme

membres de son Corps à son Père pour le salut du monde. Dans ces sentiments, nous voulons aussi vivre notre journée et remplir nos devoirs, fortifiés par le saint repas. Ainsi nous pourrons être les témoins de Jésus-Christ.

Accordez-nous, Père, de proclamer par notre pensée, notre parole, notre action, votre bonté, afin de parachever ce qui vient de se réaliser maintenant en ce lieu.

Ainsi la formation au sacerdoce doit s'enraciner et culminer dans la participation à la sainte messe, de même que toute l'activité pastorale du prêtre s'enracine et culmine dans la célébration de la sainte messe.

## *De bonnes et longues études.*

Pour ce qui est de l'importance, il n'y a nul doute que, dans la formation sacerdotale, l'éducation caractérielle et ascétique, en vue d'une personnalité caractérisée prenant ses responsabilités propres, doit avoir la priorité sur la formation scientifique. Cette constatation n'implique aucune dépréciation des études; celles-ci doivent légitimement avoir le pas sur tout le reste pour ce qui est du temps à y consacrer. A ce propos, il faut souligner comme désirable, autant pour la formation caractérielle et ascétique que scientifique, de voir introduite et maintenue dans tous les diocèses la durée communément prescrite par l'Église (cf. Can. 1365 C.I.C.) de douze semestres pour la formation sacerdotale. Le manque indiscutable de prêtres ne s'oppose nullement à ce qu'on se tienne à cette durée de six ans, mais au contraire en augmente le bien-fondé. En effet, c'est précisément le manque de prêtres qui, en notre temps, déjà bien difficile, ajoute encore des exigences dont les pasteurs ne sauraient venir à bout sans une formation très poussée.

La jeune génération de notre époque passe par la crise de l'adolescence d'une manière fort différente d'autrefois. Nous constatons aujourd'hui une puberté physique précoce et une puberté psychique tardive. Tandis que la

maturation corporelle commence souvent deux années en avance, la maturation psychique s'établit généralement avec deux ans de retard. Entre le début de l'adolescence physique et celui de l'adolescence psychique, autrefois simultanés, s'étend un laps de temps de quatre ans en général. Cela accroît considérablement les difficultés du processus de maturation et rend par là aussi plus difficile la formation caractérielle et ascétique. Outre que les éducateurs doivent prendre en considération les aspects psychologiques et pédagogiques de cette donnée, la formation demande avant tout beaucoup de temps, beaucoup plus de temps qu'autrefois. Le surplus de charges imposées aux pasteurs, aussi du point de vue caractériel et ascétique, par suite du manque de prêtres, exige absolument qu'ils disposent d'un temps suffisant, durant leur préparation, pour la maturation du caractère. D'autre part, pour la préparation scientifique, l'insuffisance des facultés de concentration, beaucoup plus caractérisée qu'autrefois, se révèle très pernicieuse. Malgré ce désavantage, la formation scientifique doit, en raison du manque de prêtres, gagner encore en profondeur, parce que, justement, cette pénurie de prêtres qui entraîne des exigences accrues pour les pasteurs, ne leur laisse plus ou plus guère le loisir d'un perfectionnement scientifique, une fois commencé leur ministère. Lorsqu'on considère que ce qu'on peut raisonnablement exiger de la jeune génération actuelle, malgré sa bonne volonté si patente, n'est plus comparable à ce qu'on pouvait attendre des aspirants au sacerdoce, encore avant la première guerre mondiale — et dans une certaine mesure encore avant la deuxième —, on souscrira avec conviction au « saltem » que le droit canonique exprime à deux reprises (Can. 1365, §§ 1 et 2) au moins six ans de préparation au sacerdoce sont à exiger après les études secondaires. Et à considérer la situation générale de notre époque et celle de nos candidats au sacerdoce, il faut même être optimiste pour espérer atteindre de nos jours, en six ans, ce qui, avant la première guerre mondiale, pouvait être atteint en quatre.

Quant à la formation scientifique, son but principal doit être d'essayer de réaliser à sa manière ce à quoi vise la formation caractérielle et ascétique : rendre aptes les

futurs prêtres à témoigner. Il ne s'agit pas d'unir notre voix aux lamentations de nombreux étudiants en théologie, et aussi de prêtres, disant que la formation scientifique d'aujourd'hui leur est de peu de secours dans leur ministère pastoral; qui se lamente ainsi ne s'est pas toujours surmené dans le travail scientifique, mais bien plutôt l'a négligé; il faut toutefois concéder que la formation scientifique pourrait et devrait être orientée davantage vers le but primordial, le témoignage à donner.

Il faut tout d'abord exiger que les futurs prêtres bénéficient d'une formation vraiment scientifique. Il faut les initier et les guider de telle sorte qu'ils soient au moins capables de fournir un travail scientifique correct et qu'ils soient à même d'aborder l'étude scientifique de problèmes de théologie et de questions religieuses posées par la vie. Cela importe parce que, à notre époque, tout pasteur rencontre une telle foule de problèmes, que le prêtre moyen ne saura les résoudre véritablement et les surmonter que s'il est apte à s'y affronter intellectuellement de manière personnelle. A cet effet, il a dû être initié, pendant son séminaire, à une compréhension nette des problèmes et à une méthode de solution scientifique. Le curé d'Ars est une sainte exception, et seuls des saints peuvent (mais alors en toute réalité!) le revendiquer comme modèle.

En outre, il faut que la formation scientifique tienne compte de la situation religieuse actuelle. On ne saurait refuser de souscrire aux souhaits que Michel Pfliegler adresse à la « théologie pour l'heure présente » :

> Au chrétien, et encore plus au prêtre, incombe la reconquête des provinces perdues de l'Église. Rendre aptes à cette tâche les chrétiens et les prêtres est du devoir de la théologie... A ce résultat n'aboutit aucune théologie qui ne cherche qu'à convaincre le ghetto. Aucune, donc, qui se contente de régner sur une enclave. Professée par des théologiens heureux de ce que le reste du monde, naturellement méchant, ne s'occupe pas d'eux. Problèmes théologiques ressemblant à des fleurs desséchées rangées méticuleusement dans un herbier. L'herbier ne renferme que des plantes qui *étaient* une fois vivantes, mais les plantes vénéneuses, autant que les médicinales propres à l'époque, fleurissent et mûrissent dans les prés verdoyants de l'actualité. Ainsi donc, pas de théologie confinée dans des bouquins conservés avec une tendresse émue, avec

un canon exclusif citant des problèmes et hérésies qui, à commencer par les docètes du premier siècle, ont trouvé déjà, et pour toujours, une présentation et réfutation définitives. Elle doit être une théologie qui familiarise les prêtres *de demain* avec les problèmes et les exigences théologiques et philosophiques, psychologiques et sociaux de *leur* temps, et les rende capables de les résoudre... Car le prêtre de demain doit adresser la Parole aux hommes de *son* époque, et doit être à même de le faire. S'il n'y est pas rendu apte, sa préparation théologique est manquée et elle partage la responsabilité de la faillite de ceux qui doivent affronter la mêlée quotidienne. Il y a une théologie existentielle, pas seulement au sens d'une théologie vécue, mais aussi d'une théologie placée sous le signe des besoins et des appels de l'heure. Qui vit de la rencontre des vérités éternelles avec les questions temporelles et les angoisses du moment... Il apparaît que l'existence aussi de la théologie, au sens d'être là, d'être réel, est en fonction de sa puissance d'actualité, de la réponse quotidiennement neuve et vivante qu'elle donne aux questions et aux besoins chaque jour renouvelés et vivants du monde contemporain... C'est là, à côté de la tâche intemporelle, la préoccupation conditionnée par le temps, mais aussi nécessaire, de la théologie (Pfliegler, *op. cit.*, pp. 78, 74-77).

En outre, la situation de l'époque contemporaine exige, dans une plus grande mesure qu'autrefois, de préparer les futurs prêtres aux activités pastorales modernes par une initiation plus approfondie aux matières de théologie pastorale[2].

## *L'unité de l'ascèse et du savoir.*

Enfin il reste à souligner que la formation sacerdotale reste insuffisante si les séminaristes ne peuvent s'assimiler la théologie que de manière intellectuelle seulement,

2. « Quod ad clericorum studia pertinet, qui, pro conscientia officii, ea moderetur, non is profecte praescriptiones Juris canonici negliget de Theologia pastorali : imo plurimum tribuet huic disciplinae, qua quidem proxime animarum quaeritur salus » (Pie XI, *Enchiridion clericorum*, Roma, 1938, 1157).

et non spirituelle. Une théologie assimilée par l'intellect seul est dans l'intelligence sans être dans le cœur. Elle ne suffit pas pour le témoignage car elle ne rend pas apte à une proclamation active, mais tout au plus orale, et, là encore, à un genre de prédication orale qui parvient au cerveau des hommes dont on est responsable, et non pas aussi dans leur cœur ; de ce fait elle est incapable de faire naître la vie. Pas seulement les points de méditation, mais aussi la théologie doit passer dans la prière et dans l'oraison, et ne doit pas faire simplement l'objet de la pensée réflexive. Mieux encore, la théologie elle-même doit pouvoir se muer en points de méditation. La dualité de l'ascèse et du savoir doit s'atténuer et cesser, sinon le produit sera un théologien d'un niveau intellectuel supérieur, avec une vie de piété primitive (non pas au sens de simple, mais de factice et de banal). C'est *une* des causes qui expliquent pourquoi des théologiens de grande valeur intellectuelle peuvent décevoir complètement dans le ministère.

Ces trois exigences adressées à la formation théologique ne peuvent sans doute guère être satisfaites par le système communément employé de nos jours pour les études théologiques.

Et d'abord les séminaristes étudiants en théologie ne sont, d'aucune façon, capables de s'assimiler par un travail scientifique intensif tous les domaines de la théologie, toutes les matières des sciences théologiques, bien que les cours donnés l'exigent d'eux. L'étudiant le mieux doué ne peut y parvenir, car la matière proposée par les cours et manuels des diverses disciplines théologiques est de loin trop vaste. Exiger qu'ils la possèdent, c'est provoquer les séminaristes à bûcher pour les examens, au lieu de les engager à une analyse intellectuelle authentique. Il faudrait être aveugle pour méconnaître le danger qui menace la plupart des étudiants en théologie : à savoir qu'au grand jamais ils ne sauront fournir un travail authentiquement scientifique. Leur travail est bourrage intellectuel plutôt qu'étude compréhensive. Sans doute ils étudient trop peu, et c'est de leur faute ; mais vu l'abondance des matières proposées et exigées, il leur est proprement impossible de digérer convenablement

tout cela, et ils sont obligés de bûcher : et ceci n'est pas de leur faute.

De plus, la matière enseignée traditionnellement est si vaste que les vœux de Pfliegler ne sont guère réalisables. En effet, la présentation de la matière traditionnelle occupe un temps si considérable que, nécessairement, ces exigences ne trouvent pas leur compte. Les matières pastorales doivent malheureusement pâtir de ce manque de temps, avec bon nombre de points non seulement utiles, mais indispensables pour le ministère pastoral actuel.

Enfin l'enseignement du savoir théologique est souvent donné dans les cours exactement à la manière des cours de maintes sciences profanes, par des exposés trop abstraitement objectifs, sans souci de ce que cette méthode, si elle est employée exclusivement, est inadéquate, ne serait-ce qu'à cause du caractère des vérités professées dans les cours théologiques. Il en résulte que peu nombreux sont les étudiants en théologie capables d'en recevoir, sans aide, des impulsions propres à former également leur vie spirituelle et, par là, à inspirer plus tard leur prédication.

C'est un devoir de conscience de nous préoccuper sérieusement d'une réforme des études théologiques qui puisse nous rapprocher de la réalisation des trois exigences mentionnées. Qu'elle soit difficile, voire très difficile, ne dispense pas d'y réfléchir et d'entreprendre un sérieux essai de solution. On ne peut ici présenter qu'en esquisse les idées pouvant amorcer la discussion.

Du moins pour les vastes branches de la théologie et leur matière immense, il faudrait deux sortes de cours. D'une part, les cours généraux obligatoires pour tous, dont la seule fonction soit de préparer au ministère. A l'instar de ce qui a déjà été essayé dans certains manuels abrégés (pas toujours d'heureuse manière, il est vrai), ces cours, à la suite d'un choix opéré dans la matière étendue de la branche donnée, doivent s'orienter rigoureusement vers les besoins du futur ministère pastoral. Ils ne doivent communiquer rien que toutes (mais alors vraiment toutes) les connaissances de cette matière qui sont nécessaires au ministère. Les examens généraux obligatoires doivent se borner à vérifier les connaissances solides exigibles dans ces matières sélectionnées et doi-

vent appliquer une cote sévère. Bien souvent, les cours offrent trop de choses qui, quoique certes nécessaires absolument pour l'analyse scientifique et pour l'assimilation de la matière en question, ne sont cependant d'aucune utilité pour le futur ministère. Cet approfondissement par l'étude détaillée de questions spéciales propres à la matière occurrente et l'initiation à la méthode scientifique rigoureuse ne devraient pas être réservés à des exercices pratiques qui ne sauraient y suffire, mais devraient également faire l'objet de cours spéciaux, non obligatoires pour tous. Cependant, chaque étudiant en théologie devrait bien être obligé à s'approprier, dans *une* matière, une telle formation scientifique approfondie et de la mettre à l'épreuve dans un examen plus étendu. Pour ce qui est des exigences à l'adresse des candidats au doctorat, des solutions plus satisfaisantes sont, de toute façon, déjà à l'essai. Mais de la manière que nous venons d'énoncer, tout étudiant en théologie apprendrait, dans le cadre et à l'aide d'une discipline théologique, à fournir un travail méthodique correct en théologie. Par là serait assurée, et d'ailleurs tout d'abord rendue possible, la réalisation de la première des exigences formulées pour une formation scientifique. Or, cela serait pour les séminaristes un avantage tel dans leur préparation au travail méthodique en théologie et d'une telle importance pour leur future activité pastorale, que les professeurs de théologie devraient bien se poser, en conscience, la question de savoir s'il leur est permis de se récuser devant le surcroît considérable de travail qui en découlerait assurément pour eux et le fait que les salles de cours ne seraient plus garnies au complet lors de leurs cours spéciaux. Le crédit scientifique de la théologie ne pourrait que gagner à cette réforme.

La diminution des heures de cours généraux obligatoires, conséquence de la réduction de matière, permet de réserver quelques-unes de ces heures — pas toutes — aux questions dont la solution importe pour répondre aux problèmes théologiques et pastoraux du monde contemporain. Quelques-unes, pas toutes : puisqu'une part des heures libérées doit être affectée aux cours spéciaux et aux exercices pratiques qui visent à l'approfondissement scientifique de la matière dont chaque étudiant en

théologie a fait option. Or, si, malgré la pénurie de prêtres, était introduite et maintenue dans tous les diocèses la durée de préparation de douze semestres communément prescrite par l'Église, et si, par suite de la réforme proposée, au moins quelques heures devenaient disponibles, les vœux de Pfliegler pourraient être mieux réalisés et on pourrait encore gagner du temps au profit des matières pastorales. En ce cas, la formation scientifique correspondrait davantage aux besoins du ministère actuel.

Dans le ministère, beaucoup commettent de nombreuses maladresses parce qu'ils n'ont pas reçu une initiation suffisante. Bien entendu, pour la donner, la théologie pastorale devrait redevenir davantage *théologie* pastorale, au lieu de stagner dans la simple technologie pastorale. L'enseignement des connaissances de théologie pastorale doit être accompagné, bien que dans une mesure limitée, de l'enseignement de la psychologie, sociologie et médecine pastorales. A cet effet, outre les exigences plus grandes auxquelles devraient répondre les professeurs de théologie pastorale, plus de temps serait nécessaire que celui qui peut y être consacré actuellement. En présence de la détresse indéniable de la proclamation de la Parole, les matières tant et souvent sous-estimées de la catéchétique et de l'homilétique revêtent une importance plus grande pour le ministère que mainte autre discipline théologique estimée supérieure. Il est de fait incontestable que non seulement la prédication par l'agir est trop défectueuse, mais que l'annonce de la Parole dans la catéchèse et la prédication n'atteint souvent plus suffisamment son but de nos jours. Il est trop facile, voire injuste, d'en faire grief aux seuls auditeurs. Tout en mettant l'accent sur la proclamation par l'agir, la préparation théologique doit également mieux assurer la proclamation orale. A côté de cours donnés par des maîtres qualifiés, et en liaison avec eux, est nécessaire un perfectionnement qui tienne compte des connaissances scientifiques élaborées par la psychologie et la pédagogie. A l'égard de la formation en théologie pastorale, en catéchétique et en homilétique, il faut donner l'avertissement, assurément opportun de nos jours, de ne plus essayer dorénavant d'achever en vitesse les séminaristes pour la « pratique » pastorale,

en leur ingurgitant, au cours de la dernière année, des notions éparses de technique pastorale, catéchétique et homilétique. Trop facilement on les « achève » ainsi, dans un sens dangereux. Ce sont là quelques indications concernant la réalisation de la deuxième exigence.

La troisième exigence serait remplie si les professeurs de théologie, faisant les cours généraux obligatoires, tout en s'astreignant à exposer clairement la matière sélectionnée dans leur spécialité, ne se contentaient pas d'offrir des énoncés abstraitement objectifs concernant Dieu, sa Parole, son dessein de salut et les vérités qui s'y rattachent. Ils doivent plutôt, — mais en accord avec le caractère particulier de leur branche et aussi avec leur caractère personnel et leur aptitude, — faire parler la vérité théologique avec la force convaincante qui lui est propre, de sorte que, comme d'elle-même, elle interpelle et saisisse le chrétien total et donc aussi l'homme intérieur. Les séminaristes ont besoin de cette aide. Elle leur permet de formuler de leur propre chef les points de méditation, les soirs où le canevas de celle-ci ne leur est pas proposé et durant les longues vacances où la méditation ne doit pas être omise. Ainsi la théologie est assimilée non seulement intellectuellement, mais aussi spirituellement, ce qui garantit contre la dualité ascèse-savoir théologique et favorise une meilleure prédication ainsi que l'activité pastorale en général. Pour pouvoir fournir cette aide, le professeur de théologie doit allier lui-même à son travail d'étude une vie contemplative intense. Autant que faire se peut, la maxime de saint Thomas d'Aquin : « *contemplata aliis tradere* », devrait s'appliquer aussi aux cours scientifiques dont la valeur scientifique n'en serait certes pas diminuée. Un professeur qui retire lui-même de sa matière spéciale des stimulations pour sa vie intérieure, sera en mesure de professer de manière à faire passer de son cours à ses auditeurs des impulsions qui stimulent leur vie spirituelle. Et c'est une exigence absolument nécessaire. Il va sans dire que la qualification scientifique et le labeur scientifique le plus intensif sont à exiger du professeur de théologie. Mais celui qui est exclusivement, ou même principalement, un savant et qui ne reconnaît pas théoriquement pour sa vie propre la primauté de l'ascèse sacerdotale à l'égard de

toute autre activité et qui ne cherche pas à y faire droit en pratique, celui-là n'est pas qualifié comme professeur de théologie.

D'autre part, il faudrait également qu'un plus grand nombre d'hommes qualifiés du point de vue scientifique et spirituel puissent être libérés et dirigés vers le professorat théologique, de sorte qu'il n'y ait pas de « goulot d'étranglement » au moment des nominations à faire. Il n'y a aucun dommage pour le ministère pastoral, c'est au contraire très avantageux si, dans la suite, toutes les capacités qualifiées ne sont pas affectées à la fonction enseignante comme professeurs de théologie, mais mettent d'une autre manière et avec désintéressement leurs connaissances au service du Royaume de Dieu.

Une dernière remarque, si brève soit-elle, s'impose au sujet de la personnalité de l'éducateur de prêtres, précisément en fonction de la situation religieuse actuelle. Même s'il n'exerce pas personnellement le professorat, il doit être scientifiquement qualifié. Cela est requis déjà pour la simple raison qu'il doit être à même d'affronter de manière personnelle la discussion des problèmes religieux et des difficultés spirituelles sans nombre de l'homme contemporain. Il lui faut cette capacité, car ses séminaristes sont des hommes de notre époque et contaminés par elle. Il doit leur apporter une compréhension réelle. En outre il doit tâcher d'être pour ses séminaristes non seulement un supérieur, mais aussi un pasteur paternellement et fraternellement soucieux de leur âme. Parce que le séminaire est exempt de la juridiction curiale, le droit canonique charge le supérieur des droits et devoirs d'un curé envers tous ceux qui font partie du séminaire, à l'exception du droit d'assistance nuptiale et de l'administration du sacrement de pénitence (can. 1368). Le supérieur est donc le pasteur, sinon le confesseur, de ses séminaristes. Mais avant tout les éducateurs de prêtres en général doivent témoigner devant les aspirants-prêtres de ce que représente le sacerdoce et quelles sont ses exigences, y compris celles qu'il faut mettre en avant aujourd'hui. De ce fait, tout éducateur de prêtres se voit inégal à sa tâche. Ce n'est que dans l'obéissance à son évêque, par qui Dieu lui-même l'a appelé à cette tâche, qu'il peut oser accepter cette charge

et la garder aussi longtemps que son évêque le désire. Il ne peut être que le lutteur, non le parfait. Mais comme lutteur il devient *forma gregis ex animo* (1 *Petri*, 5, 3) et vient en aide à ses séminaristes autant qu'il est en son pouvoir, pour et dans leur propre lutte, les aider à se conformer à Jésus-Christ. Autant qu'il est en son pouvoir : l'essentiel en effet n'est pas en son pouvoir, mais dans celui de la grâce de Dieu. Sans doute est-ce une vérité de La Palisse. Mais une lapalissade que nous sommes loin de réaliser. A l'éducateur de prêtres aussi il faut montrer le danger qu'il court d'attribuer à lui-même et à son action pédagogique trop d'importance, et pas assez d'importance à sa prière en faveur de ses ouailles, en théorie, et surtout en pratique. Dieu nous garde de l'illusion, quelque secrète qu'elle soit, que ce serait nous et notre travail éducatif qui importe finalement, et que Dieu pourrait, sans grand dommage, évacuer la place! Théoriquement, nous rejetons tous pareille supposition; évidemment! Mais dans la pratique ? Des éducateurs de prêtres ont à implorer de Dieu avant tout ceci : qu'il leur accorde, par sa grâce, de devenir hommes de prière.

Notons enfin et soulignons que le souci d'avoir de saints prêtres doit être un souci commun à tous les membres du Corps mystique de Notre-Seigneur dont les prêtres ayant reçu les ordres sacrés sont, en vue du Corps mystique tout entier, les membres prioritaires par l'honneur de leur fonction, mais aussi par la responsabilité de leur charge. Qu'il soit un souci authentique qui porte à prier pour la sanctification des prêtres et des candidats au sacerdoce.

JOSEPH-MARIE REUSS,
Supérieur du grand séminaire
de Mayence.

*Traduit de l'allemand par* R. HERRMANN, Colmar.

# LE CAS DU VIEIL IMMIGRANT*

Morceaux et miettes du passé terrifiant.
(TENNYSON, *The Lotos Eaters.*)

Au temps des conférences de psychiatrie, dans le vieil amphithéâtre, les limites du monde de la folie semblaient clairement marquées. Ceux qui passaient la porte fatale étaient tout aussi différents de nous, étudiants qui les regardions de nos bancs, qu'une jambe gangrenée d'une jambe saine. Aujourd'hui, cependant, les frontières du monde de la névrose semblent brouillées et même difficilement perceptibles. Certains philosophes modernes nous disent, et ils ne nous apprennent rien, que le désespoir et l'anxiété, la haine et la méfiance sont comme des pièges cachés sous nos pas, et que nul n'est assuré d'y échapper.

On dit parfois aujourd'hui, pour des raisons que nous comprendrons mieux par la suite, que la distinction entre névrose et psychose est dépourvue de tout fondement. Cependant, chacun sait que la plupart des gens qui sont enfermés dans les hôpitaux psychiatriques sont beaucoup plus malades que ceux qui continuent à vivre autour de nous et qui ne souffrent que d'une angoisse morbide. Par conséquent nous pouvons, d'ores et déjà et sans crainte de nous tromper, affirmer vraie cette proposition, qu'il y a des degrés de gravité dans les troubles mentaux.

Il faut aussitôt chercher à déterminer les différents degrés de gravité ainsi qu'à définir leurs critères. Le plus simple et

* Extrait de l'ouvrage *The Third Revolution, Psychiatry and Religion*, Harcourt Brace and C°, New York, dont la traduction française va paraître aux éditions du Seuil sous le titre : *La troisième Révolution. Essai sur la psychanalyse et la religion.*

le mieux est de faire appel à des exemples. Mais il faut absolument supposer dans les trois que nous allons donner, que les personnes en question sont connues de longue date comme des amis intimes.

Vous rencontrez un ami, son visage est triste, il semble avoir pleuré. Vous découvrez que, depuis trois jours, c'est à peine s'il a dormi ou mangé ; il semble se désintéresser totalement de ses occupations habituelles, travail ou distractions. Vous l'interrogez et vous apprenez que, trois jours auparavant, dans un accident lamentable, il a perdu un parent très proche qu'il aimait beaucoup. En d'autres termes cet ami est dans un état de deuil et de profonde affliction. C'est là assurément un état dépressif, mais qui, selon les critères ordinaires, est parfaitement normal. Ce qui ne le serait pas, c'est que votre ami fût indifférent à son deuil et se comportât comme à l'ordinaire. Alors vous auriez le droit de penser que son comportement est étrange. Du point de vue de la conservation de la vie et de la conduite sociale, il est « anormal » de ne pas assez manger, de ne pas assez dormir et de se désintéresser de son travail et de ses distractions. De la même façon, si l'état de votre ami persistait trop longtemps, on pourrait parler d'une vraie maladie. Sans entrer dans la philosophie de la maladie, on peut dire que les manifestations de la peine et de l'affliction constituent un paradoxe courant en physiologie et en pathologie. Des réactions qui sont contraires aux lois de la vie (ne pas manger, ne pas dormir, se désintéresser de tout) peuvent, dans une situation donnée et jusqu'à un certain point, être des réactions parfaitement saines. Si la peine ne se manifestait pas, on pourrait présager l'apparition de troubles sérieux.

Considérons maintenant le cas suivant. Vous rencontrez un second ami que vous connaissez depuis toujours, vous êtes en voiture et vous offrez de le déposer où il voudra. Il refuse et vous insistez. Pour finir, il vous confie, rougissant et tout embarrassé, qu'il éprouve une grande répugnance à entrer dans un véhicule fermé. Il vous avoue qu'il préfère marcher à être transi de peur dans un autobus ou une automobile. De plus, toute rencontre lui produit un choc et provoque en lui une tension insupportable. Aussi loin qu'il puisse se rappeler, il a éprouvé de telles sensations, mais elles ne se produisaient jadis que rarement ; c'est depuis peu seulement qu'elles se sont aggravées. Il se rend compte que tout cela

est idiot, d'autant plus d'ailleurs qu'il a toujours aimé se promener en voiture. Il est persuadé que cela remonte à ses expériences de guerre dans le nord de la France. Pendant vingt-quatre heures, il a été séparé de son unité et ce fut pour lui une journée hallucinante. Il n'a plus jamais été le même depuis.

Supposons que le troisième ami, vous ne l'ayez pas vu depuis quelque temps ; puis, un beau jour, vous recevez une lettre de lui : « Pour des raisons personnelles et humanitaires, écrit-il, j'ai passé des examens qui sont fondés sur la liberté. Dieu aide ceux dont la décension n'a pas passé par une transmigrification. » Quand vous le rencontrez, vous remarquez qu'il a changé. Il a les traits tirés. Il vous dit que ce matin même il a détecté un nuage presque imperceptible de poussière qui est sorti de la cheminée et s'est répandu dans sa chambre. C'est un présage. Toute l'affaire est liée à « la traite des blanches ». Ce sont des voix qui le lui ont dit. Cette troisième rencontre est très alarmante et ce qui la rend telle, c'est que l'ami en question ne semble plus du tout le même, on croirait que c'est, à la lettre, quelqu'un d'autre qui parle.

Nous pouvons déjà faire une remarque importante. Si l'on cherche à déterminer ce qui rend le troisième cas plus grave que le second, la réponse qui vient immédiatement à l'esprit ne fait pas entrer en ligne de compte des considérations pratiques. Ce n'est pas que la troisième personne représente un danger, soit pour elle-même, soit pour les autres, ou qu'elle semble moins en mesure, de par l'amoindrissement de ses facultés de jugement, de faire face aux nécessités de la vie quotidienne. La gravité de la maladie est saisie dans une sorte d'intuition première qui n'a pas à être analysée. Il y a dans le troisième cas un élément d'aliénation, de dépaysement mystérieux. On sent que le personnage du deuxième exemple (qui, suivant la terminologie usuelle, est un « névrosé ») est un cas en quelque façon moins étrange. Il y a ainsi dans la vie mentale des degrés que l'on mesure immédiatement et, si l'on peut parler d'une hiérarchie normale au pathologique, c'est en termes de cette expérience courante.

Si l'on examine la polémique qui remua naguère la littérature psychiatrique, sur la distinction entre « névrose » et « psychose », ainsi que les arguments apportés en faveur de cette distinction, on peut discerner les tendances suivantes : chez un psychosé la « part » de la « personnalité totale »

atteinte est plus grande; le noyau même de la personnalité est affecté; tandis qu'une névrose n'atteint que les parties périphériques. Les psychoses, beaucoup plus que les névroses, troublent le rapport au monde réel. Ce que l'observateur, lui, peut constater, c'est qu'il peut être en empathie, d'une façon plus totale et plus profonde avec un névrosé qu'avec un psychosé.

Que veut-on dire par là? L'empathie est la fonction par laquelle on éprouve de l'intérieur les sentiments d'une autre personne et qui vous fait pour ainsi dire coïncider avec elle. « Empathiser », c'est exactement ce qu'on appelle se mettre à la place de quelqu'un d'autre[1]. Qu'est-ce qui permet de comprendre l'ami en deuil beaucoup plus rapidement que le psychosé? C'est un facteur de compréhension immédiate, facteur qui lui-même comprend deux éléments.

L'un est de nature empirique : nous savons par expérience qu'à certains événements du monde correspondent certaines expressions du visage. Ce savoir n'a rien de commun avec l'empathie; il est de même nature que la connaissance scientifique, c'est-à-dire la connaissance de la matière inanimée. On apprend ce que veut dire une mimique de la même façon qu'on apprend que l'eau bout quand elle a été chauffée suffisamment. On peut décrire le second élément comme suit : Quand on vous apprend le deuil de votre ami, vous comprenez sa souffrance comme *si vous étiez lui*. Il est bon maintenant de faire remarquer que les trois critères permettant de reconnaître la gravité d'un désordre mental ont un point commun; ils renvoient tous à autrui : le degré auquel la personnalité totale est affectée, le degré auquel la personne a perdu contact avec la réalité, enfin la plus ou moins grande difficulté que nous avons à comprendre sympathiquement la situation. Le fait que notre troisième ami n'a plus rien de commun avec celui que nous connaissions, le fait qu'il ne partage plus avec nous un même monde, comme on respire une même atmosphère, ne prouvent-ils pas suffisamment que désormais nous ne sommes plus capables d'avoir avec lui ces mêmes rapports immédiats que nous avons avec l'ami en deuil?

Certains en appelleront peut-être à leur expérience clinique

1. M. Karl Stern a usé ici, dans le texte original, du mot « empathy » et a demandé que fût employé en français l'équivalent « empathie », afin de maintenir entre cette faculté et la « sympathie » une nette distinction. (N.d.T.)

pour repousser une telle conclusion. Ils affirmeront qu'ils peuvent coïncider avec le psychosé aussi facilement qu'avec les deux autres malades. Mais c'est que nos cliniciens confondent probablement deux processus qui, s'ils présentent quelques similitudes, ne sont pourtant pas identiques, à savoir le processus d'interprétation et le processus de sympathie. Ce qui nous intéresse ici, c'est la communication simple et naïve dont tout être humain a fait l'expérience, et qui ne peut faire l'objet d'aucune analyse technique. Empathie n'est pas sympathie. J'aurais peut-être plus de sympathie (au sens de pitié) pour l'aliéné que pour les deux autres, mais cela ne veut nullement dire que je serais capable de me mettre à sa place.

Prenons un quatrième exemple. Vers la fin de la seconde Guerre Mondiale, vint en observation une femme d'une trentaine d'années, pâle, maladive, visiblement amaigrie, qui restait au lit, immobile, le regard vide. Elle n'avait pas prononcé une parole depuis vingt-quatre heures et refusait de manger ; elle n'avait pas dormi depuis plusieurs jours. Voici son histoire telle que la raconta le médecin traitant : elle était mère de quatre enfants, son mari était parti pour combattre au delà des mers, depuis quatre ans. Elle apprit un jour que son mari avait enfin une permission, qu'il allait venir au Canada ; mais quinze jours avant la date tant attendue, elle reçut un télégramme lui annonçant que son mari venait d'être tué. Peu de temps après, elle tomba dans une sorte de langueur, perdit le sommeil et l'appétit et son imagination commença à travailler. Elle parlait d'un mystérieux complot à Montréal, d'intrigues et de machinations dirigées contre elle. Elle entendait aussi des voix qui l'accusaient et la menaçaient.

Cette femme souffrait de ce qu'on appelle en psychiatrie une dépression ou, pour être plus précis, une réaction de douleur anormale. Maintenant, si nous avons recours aux critères dont nous avons parlé plus haut, c'est-à-dire si nous essayons de « nous mettre à la place de la malade », nous obtenons les résultats suivants : nous comprenons immédiatement une grande partie de ses réactions. A sa place, nous serions également tristes, languissants, incapables de manger ou de dormir. L'expression réaction de douleur anormale semble paradoxale parce que, dans un tel cas, il est normal, nous l'avons vu, d'être en proie à la souffrance et à toutes ses manifestations psychologiques et physiologiques. D'autre part, si l'on avance que cette femme est malade dans la mesure où

sa souffrance dépasse la dose normale de souffrance, il faut alors rappeler que la cause de sa souffrance a quelque chose d'exceptionnel. Son deuil n'est pas un deuil ordinaire. L'on se sent immédiatement « d' » avec elle, et il faut bien admettre qu'à sa place nous serions aussi bouleversés qu'elle Si elle avait traversé cette terrible épreuve sans rien manifester, le sens commun jugerait sa conduite anormale, et à bon droit, puisqu'il est normal dans un tel cas de souffrir. En d'autres termes, ce qui fait de notre malade un cas clinique, ce n'est nullement sa réaction de tristesse, mais l'intensité de cette réaction. Pour ceux qu'intéresse la philosophie de la maladie, il est intéressant de noter que, dans le domaine des maladies physiques, il existe aussi des réactions qui ne deviennent anormales qu'au delà d'une certaine intensité. Ici, la réaction avait pris de telles proportions que la malade courait un danger mortel si l'on ne venait pas à son aide.

Examinons maintenant un autre symptôme de sa maladie : la croyance aux mystérieux complots, les voix, etc... Il n'échappe à personne que ces symptômes ne constituent plus une manifestation amplifiée de la souffrance, qu'on ne peut plus parler d'une réaction de souffrance normale à la mort d'une personne aimée. On a beau faire, on ne parvient pas à se mettre à la place de la malade. On peut penser qu'à sa place on serait devenu fou, il n'en reste pas moins que le contenu de sa folie est qualitativement différent de ce qu'on sait être la réaction normale de souffrance.

Il nous faut dès maintenant faire une distinction — dont nous préciserons ultérieurement la nature et les raisons — entre la psychiatrie traditionnelle et la psychanalyse. La psychiatrie classique, avant l'apparition de la psychanalyse et aussi longtemps que cette dernière fut ignorée, eût tenu à propos de notre malade à peu près le langage suivant : dans le domaine des maladies physiques, une même cause peut avoir des effets différents ; pour une ménagère qui souffre d'une éruption cutanée après s'être servie de tel vernis à métaux, on en trouverait neuf autres pour qui le même produit est absolument inoffensif. Et pour chaque infirmière qui contracte une tuberculose pulmonaire, on en trouverait aussi neuf autres, tout autant exposées à la contagion, qui ont parfaitement résisté. Et pour une femme enfin qui, comme notre malade, devient folle après la mort de son mari, on en trouverait une infinité d'autres qui ont supporté la même

épreuve sans tomber dans le pathologique. La psychiatrie traditionnelle dirait simplement qu'il y a chez notre malade une prédisposition actuelle, latente, à un trouble de fonctions cérébrales associé à un délire et à des hallucinations. Le choc émotionnel, ou peut-être la faiblesse physique qui en fut la conséquence, n'a fait que favoriser le développement de troubles mentaux dont la malade portait déjà des germes.

Le psychanalyste tiendrait un tout autre langage. Si nous connaissions, dirait-il, tout le passé de cette femme, si nous pouvions remonter jusqu'aux premières époques de sa vie, enfin si nous possédions la clef du langage symbolique de son inconscient, alors les éléments qui nous semblent anormaux dans sa réaction (l'histoire du complot et des voix) deviendraient aussi compréhensibles et nous sembleraient aussi logiquement motivés que la dépression elle-même.

En d'autres termes, si le psychologue amateur peut comprendre l'amplification d'une réaction normale de souffrance, un psychanalyste expérimenté, lui, est théoriquement capable de comprendre aussi les éléments caractéristiques et l'aliénation mentale. Je dis « théoriquement », car il aurait besoin pour ce de connaître non seulement le passé proche de la malade, mais aussi un très grand nombre de faits qui peuvent remonter très loin dans son histoire. Mais la « compréhension » du psychanalyste est de même nature que la « compréhension » de l'amateur. Dans les deux cas, la compréhension porte sur une relation psychique où les deux phénomènes dont il faut saisir le rapport sont de nature psychique.

Suivant la psychanalyse, l'état de la malade semble comporter deux éléments : l'un qui est familier, à savoir une souffrance morale qui a pris des proportions considérables, et un autre qui est franchement anormal : le complot et les voix. Mais une telle distinction est inacceptable : on peut seulement dire que le premier élément est immédiatement compréhensible et que le second réclame une compréhension détournée médiate. Tout homme qui a perdu un être cher peut comprendre le premier élément. Pour comprendre le second, il faut avoir acquis un pouvoir spécial de pénétration. Mais ce qui compte et ce qu'il faut retenir, c'est que ce second élément est, lui aussi, compréhensible.

J'ai dit tout à l'heure, à propos du second mécanisme de compréhension, celui de la psychanalyse, qu'il était nécessaire de comprendre quelque peu le « langage de l'incons-

cient ». Un autre exemple nous permettra de mieux saisir ce qu'il faut entendre par là.

J..., soixante ans, est amené à l'hôpital à la suite d'une tentative de suicide : il a essayé de se jeter du haut d'un immeuble. Depuis trois semaines, il était déprimé et anxieux. J... était né en 1877 dans un pays scandinave. Il appartenait à une famille de neuf enfants. Le père s'était marié deux fois et J... était le plus jeune des cinq enfants du premier lit, les quatre autres étant des filles. Il avait un an et demi quand sa mère mourut et six quand son père se remaria. La belle-mère ne fut pas d'emblée acceptée par les enfants ; la fille aînée, qui avait dix-sept ans, jugea même préférable de quitter la maison paternelle.

Le malade, évidemment, n'a aucun souvenir de sa mère.

Le père et la belle-mère de J... étaient très sévères ; il avait toujours peur d'eux. Il se souvient pourtant que, vers quinze ans, il s'entendait fort bien avec sa belle-mère. Mais il dit qu'elle se plaignait toujours de lui à son père, si bien qu'il la craignait beaucoup. Elle ne manquait pas de manifester sa préférence pour ses propres enfants et J... en garda un profond ressentiment. Il dit qu'il n'avait pas été un enfant difficile ou entêté, bien qu'il eût parfois essayé de se débrouiller tout seul, mais sans succès. Au cours de l'entretien, il dit à un moment : « Je ne savais jamais exactement où était ma place. » C'était un enfant ordonné, mais seulement parce qu'on l'y contraignait ; toutefois, il ne regrettait pas aujourd'hui cette discipline car il en avait pu apprécier l'utilité depuis qu'il ne dépendait plus que de lui-même.

Il affirmait catégoriquement que son enfance avait été malheureuse, à cause de la sévérité de ses parents, et qu'il avait été plutôt content quand, vers dix ans, on l'avait mis en pension. Il en éprouva un grand soulagement. Il redoutait l'approche des vacances qui le ramèneraient chez lui. Son père, qui tenait une ferme, devait travailler dur pour gagner sa vie, mais ses moyens étaient suffisants. J... aidait quelquefois à la ferme.

Il resta six ans en pension, presque jusqu'à la fin de ses études. Il était bon élève, mais malheureusement il dut rentrer chez lui, pour des raisons financières, avant la fin de la dernière année. Il aimait bien l'école où il s'entendait avec tout le monde. Il n'avait pas été particulièrement timide. Il aimait les sports, le football, et surtout le ski.

Après sa sortie de l'école, à seize ans, il entra comme employé de bureau dans une grande entreprise où il resta six ans. Puis il fut vendeur dans un grand magasin. Son nouveau métier lui plut; vendre lui plaisait. Il quitta pourtant l'Europe pour les États-Unis en 1909; il avait alors trente-deux ans. Quand on lui demanda la raison de ce départ, il parla de l' « instinct Viking »; il voulait voir le monde. Il dit aussi qu'il venait juste à l'époque de rater un mariage. On lui fit remarquer que son nom de famille était anglo-saxon; mais il répondit qu'il était typiquement scandinave.

Par d'autres sources, on apprit que son départ ressemblait plus ou moins à une fuite; J... avait détourné une certaine somme d'argent et était probablement exposé à des poursuites judiciaires. Aussi changea-t-il bientôt de nom, modifiant son nom scandinave pour lui donner une sonorité anglo-saxonne.

J... arriva à New York, étranger et sans ami, mais il savait l'anglais. Il avait économisé quelque argent et n'avait pas d'inquiétude pour l'avenir. Il projetait d'aller en Californie, mais voulut faire un crochet par la Nouvelle-Orléans. A la Nouvelle-Orléans, il rencontra quelques hommes d'affaires et grâce à eux put monter une petite mercerie. Il tint son magasin pendant cinq mois, les affaires marchaient bien; mais le climat lui était insupportable. Aussi revint-il à New York où il trouva bientôt du travail. Au bout de trois mois, on lui offrit une situation dans l'Ontario, dans une des succursales canadiennes d'une grande fabrique de vêtements masculins. Il y passa une année. Il fit merveille dans la gestion de son magasin et, en 1911, fut nommé à Montréal directeur du groupe de succursales le plus important, poste qu'il n'a pas cessé d'occuper depuis lors.

Notre homme était vraiment un travailleur acharné. Il commençait ordinairement sa journée à six ou sept heures du matin et ne la finissait souvent qu'à dix heures et demie du soir. Il ne prenait que de courts répits pour ses repas, et si, par hasard, il voulait se reposer, il se retirait dans son bureau à l'arrière du magasin. Les dernières années, il avait cessé de travailler la nuit car il était trop fatigué à la fin de la journée. Il faisait ordinairement les courses pour le souper en rentrant chez lui, puis il faisait la cuisine; toute cette cérémonie quotidienne l'ennuyait au plus haut point.

Il fumait environ quinze cigarettes par jour, mais il était

allé récemment jusqu'à trente. Il aimait l'alcool, en ce moment le brandy, mais n'avait jamais été un grand buveur. Il dormait bien, même pendant les quelques semaines qui avaient précédé sa tentative de suicide ; il ne souffrait que très rarement d'insomnie. Enfin il retenait mal le nom des gens, mais il n'avait pas rencontré de difficultés dans la gestion financière de son magasin. Il n'avait jamais fait d'erreur dans ses comptes.

J... avait abandonné depuis quelque temps toute activité mondaine parce que, le soir, il se trouvait trop fatigué. Il avait jadis été un passionné de lecture et s'était plu surtout aux récits historiques et biographiques. C'était un amateur de musique et de théâtre mais, depuis quelque temps, il ne lisait plus que les journaux. Depuis son installation à Montréal il n'avait pas eu le temps de pratiquer de sports.

Il ne s'était pas marié. Mais il s'était fiancé deux fois pendant sa jeunesse, en Scandinavie. Il rompit lui-même ses premières fiançailles parce que sa situation matérielle était précaire. La seconde fois, au moment de se fiancer à une jeune fille riche, son futur beau-père mit opposition et exigea qu'avant tout engagement les deux jeunes gens restassent un an complet sans se voir et même sans correspondre. La jeune fille se soumit à la volonté de son père et c'est peu de temps après cette demi-rupture que J... quitta la Scandinavie.

Chez son père, toute allusion aux plaisirs sexuels avait été tabou. Enfant, puis jeune homme, il s'était lié librement et sans difficultés avec l'autre sexe. Après son émigration il n'avait jamais rencontré de jeune fille qui lui fît penser au mariage. Il avait toujours été extrêmement difficile, et selon son expression, jamais « très chaud » sur le chapitre des amitiés féminines. Il n'avait jamais, dit-il, rencontré de difficultés avec ses partenaires sexuelles. Il avait eu quelques liaisons, mais jamais, semble-t-il, avec des femmes qui aient suscité son amour ou sa tendresse.

L'argent ne lui avait jamais manqué. Mais il craignait maintenant de ne pas pouvoir reprendre sa place et, en conséquence, de perdre sa principale source de revenus. Il n'avait jamais essuyé aucun revers de fortune.

Il affirma n'avoir jamais eu auparavant de dépression nerveuse ou de crise d'anxiété. Je réussis à savoir cependant qu'en 1937, il avait fait un séjour dans un hôpital de Montréal où on l'avait transporté dans un état d'inconscience totale.

Les médecins avaient diagnostiqué un empoisonnement par barbiturique. La crise actuelle avait suivi de très près certaines difficultés que les autorités gouvernementales avaient suscitées à J... au sujet de sa licence de travail. Elles découvrirent en même temps qu'il n'avait aucune nationalité. J... avait en effet perdu sa nationalité d'origine, pour la bonne raison qu'il ne l'avait jamais revendiquée depuis son émigration, et il n'avait jamais demandé à se faire naturaliser Canadien. Cette situation le plongea dans le plus profond découragement. L'avenir lui apparaissait sans issue. Il se voyait déjà privé de son travail et extradé par les autorités canadiennes. Il se voyait, lui, un vieillard, arrivant dans un port de Scandinavie pour se faire rejeter pas son propre pays, parce qu'il en avait perdu la citoyenneté. Son pays le renverrait au Canada sans même le laisser débarquer ; il se forgeait une vieillesse pleine d'amertume : condamné à errer jusqu'à sa mort sur l'océan sans avoir la permission d'aborder aucune terre.

Le malade était correctement vêtu, plein de bonne volonté, bien qu'un peu crispé. Il marchait et parlait lentement et sa physionomie trahissait son découragement. Il dit qu'il se trouvait déprimé, reconnut qu'il avait tenté de se suicider et précisa qu'il n'avait pas agi par impulsion. Mais il ajouta aussi que, jusqu'au moment de sauter par la fenêtre, il avait hésité. Sa préoccupation constante était la question de sa nationalité : il finissait toujours par y revenir. Il était manifestement obsédé par l'idée qu'il lui faudrait faire la navette entre les deux continents.

Il n'avait pas perdu le sens du temps, du lieu, et sa personnalité n'était pas atteinte. Sa mémoire du passé, récent et lointain, était excellente. Il restait parfaitement capable de garder des souvenirs et de les rappeler. Il avait une certaine culture assez concrète ; son intelligence comme son jugement semblaient sains. Il avait une certaine conscience de son état, puisqu'il comprenait parfaitement qu'il souffrait d'une dépression. Mais il ne voyait pas qu'il y avait quelque chose d'essentiellement morbide dans ses obsessions, notamment dans celle du proscrit rejeté partout et toujours errant. Et pourtant, il affirmait qu'une fois la question de sa nationalité réglée, son obsession disparaîtrait.

Rendez-vous fut donc pris avec le consul de son pays à Montréal. C'est par le consulat qu'on sut qu'en 1909, peu

de temps avant de quitter sa patrie, J... avait détourné une certaine somme d'argent. Il avait évidemment dû quitter le pays pour échapper à la prison. C'est également grâce au consul que nous découvrîmes que J... avait modifié son nom scandinave pour lui donner une sonorité anglo-saxonne. Les autorités de son pays, qui connaissaient toute l'histoire, déclarèrent que ce vol était la seule tache sur son casier judiciaire. Si J... n'avait jamais demandé une prolongation de sa citoyenneté ou réclamé la naturalisation canadienne, c'était évidemment parce que, dans les deux cas, il lui aurait fallu avouer sa faute.

Les médecins de l'hôpital ne laissèrent jamais entendre au malade qu'ils connaissaient sa véritable histoire. Néanmoins, chaque fois qu'était évoquée devant lui cette période critique de sa vie, vieille déjà de trente-cinq ans, ou que l'on en venait à parler de son nom réel, on observait la même tension et la même agitation.

Enfin, une entrevue fut arrangée entre le malade et le consul général. Ce dernier, un vieux monsieur de quatre-vingts ans, put, en raison de son grand âge, parler à notre malade comme un père. Il fit preuve d'une compréhension remarquable, si l'on songe à la complexité du cas. Après avoir discuté de la nationalité, le consul avoua tout net à J... que son histoire était connue des autorités, mais qu'il ne pouvait plus encourir de poursuites. Tout, lui dit-il, avait été « pardonné et oublié ».

Cette entrevue eut sur le malade un effet bouleversant. La guérison fut, pourrait-on dire, immédiate : une semaine après, J... quittait l'hôpital.

Proposons cette histoire à l'examen d'un psychologue amateur, c'est-à-dire à quelqu'un ignorant tout de la psychiatrie ou de la psychanalyse. Un certain nombre d'éléments dans cette histoire lui seront immédiatement compréhensibles. L'insécurité de la vieillesse est trop connue de nos jours, et nous avons ici un vieil homme qui prend soudain conscience qu'il peut perdre d'un jour à l'autre ses seuls moyens d'existence. Pendant des dizaines d'années, il a travaillé dur pour se préparer une vieillesse, sinon heureuse, du moins exempte des plus grands soucis. Ajoutons le problème de sa nationalité, celui des papiers et des documents officiels, symbole d'une « appartenance » et fondant socialement l'existence du moi, et l'histoire devient parfaitement compréhensible. Dans une

situation analogue, personne n'échapperait à la dépression et à l'angoisse, et nombreux seraient ceux que le désespoir mènerait jusqu'au suicide.

Quelque chose pourtant semble chez J... aller au delà de ce qu'on éprouverait en pareil cas. Je veux parler de ce conte fantastique des deux pays lui fermant tour à tour leur porte et se le renvoyant par dessus l'océan. Certes, le monde des Bureaux d'Immigration, du Contrôle des Passeports et de la Police apparaît à bon nombre de gens comme quelque chose de terrible; et il faut bien convenir que leurs craintes ne sont pas sans fondement. Cette peur même d'être ballotté sur les océans jusqu'à la mort ne semble pas déborder le cadre du possible : les journaux n'ont-ils pas publié récemment l'histoire d'un proscrit qui vivait sur un ferry-boat en Extrême-Orient? Il y a néanmoins dans les obsessions de J... un élément étrange surtout par sa permanence, et que le psychanalyste expliquerait en ces termes :

La patrie, dans le langage des rêves, les métaphores du langage quotidien et la langue du poète, a une signification parentale. Ce n'est pas une coïncidence si patrie et père ont la même origine étymologique et si l'on parle de notre « mère la terre ». Pour qui entreprend une psychanalyse de J..., il n'est donc pas surprenant, il est même très important de savoir que J..., dès son plus jeune âge, fut le type même de l' « enfant rejeté ». On peut imaginer sans difficulté que, dans ses rêves d'enfant, J... s'était vu courant sans cesse de son père (patrie) à sa belle-mère (la terre étrangère), pour se voir refuser chez l'un et chez l'autre tout accueil comme toute protection.

Nous venons déjà de faire une découverte importante. L'analyse de la situation de J... nous a révélé l'existence de deux mondes, le monde matériel et visible avec ses sources objectives d'anxiété (l'insécurité d'un vieillard et d'un expatrié, le sentiment de culpabilité pour une faute passée et la crainte que cette faute soit un jour connue), et le monde d'images et de symboles, tout aussi réel que le premier, si l'on en juge par son emprise sur la personnalité. De ce deuxième monde, le malade n'est qu'à demi conscient. Mais ces deux univers ne sont pas radicalement séparés l'un de l'autre, il existe un lien vivant entre eux et, plus exactement, un rapport dynamique. La peur de se voir ballotté sur l'océan entre deux rives également hostiles ne serait pas devenue chez J... une

obsession si elle n'avait pas réveillé une crainte infantile d'un contenu tout différent, la crainte de se voir repoussé et par le père et par la belle-mère. Nous avons même de fortes raisons de croire que notre malade aurait triomphé des craintes que lui inspirait le monde visible si elles n'avaient pas ravivé des sentiments très profondément enfouis, certes, dans sa conscience, mais non point morts.

Nous ne pousserons pas plus avant notre analyse et laisserons donc de côté les motifs possibles de l'escroquerie de J..., de son sentiment de culpabilité, de son acharnement au travail depuis son arrivée au Canada, et de ses idées de suicide. Il suffira d'insister sur un point. Si le consul scandinave put mettre un terme de façon si éclatante à la dépression de J..., c'est parce qu'il fit plus que le rassurer sur sa situation judiciaire et sur sa nationalité. Plus qu'une incarnation de la patrie, il fut pour J... celle du *père aimant et miséricordieux*. La différence d'âge fortuite entre le consul et J... joua donc un rôle essentiel. En d'autres termes, de même que les conflits visibles du monde visible où vit le malade se trouvent doublés et aggravés par des conflits d'origine infantile restés inapaisés, de même le succès de la cure fut considérablement facilité par le fait que l'homme qui apportait une solution aux conflits visibles était une figure de vieillard que le malade dotait spontanément d'une signification affective. Ce n'est pas tout. La scène du « tout est pardonné et oublié » ne put avoir un effet si radical que parce que notre malade portait en lui, avec l'image d'un père justicier et terrible (image qu'il lui était impossible de retrouver, du moins partiellement, dans ses souvenirs d'enfance), celle d'un père compréhensif, aimant et miséricordieux. Pour mieux saisir l'issue de notre histoire, il n'est pas sans intérêt d'admettre que dans les deux cas (impossibilité d'entrer dans l'un ou l'autre des deux pays et scène finale de la réconciliation) notre malade s'est comporté *comme* s'il « avait déjà vécu les deux situations ».

L'apparition sur la scène du vieux consul a provoqué quelque chose d'analogue à la « Katharsis » des tragédies grecques, processus par lequel le héros, au prix d'un violent arrachement et dans un effort libérateur de purification, dénoue ses conflits et fait retomber le drame. Dans la terminologie freudienne, le terme de « Katharsis » a gardé son sens de « purification » ou « dénouement du conflit ».

Le succès qu'on enregistra grâce au consul général ne fut

nullement accidentel. Le psychiatre en effet, n'ignorant rien des implications freudiennes du cas de J..., avait consciemment et à dessein fait appel au consul. Il savait précisément que la présence de ce vieillard pouvait remuer profondément le malade et provoquer une Katharsis.

Mais ici un problème se pose. Depuis que nous avons abandonné le point de vue de la psychologie naïve, c'est-à-dire depuis que nous nous servons de l'empathie, nos interprétations revêtent un caractère hypothétique et rien, semble-t-il, ne vient les justifier. Il n'y a pas deux sortes d'évidence, il n'y en a qu'une, qui est celle des sciences mathématiques et biologiques. Puisque ces interprétations du symbolisme et des motivations secrètes ne sont pas des évidences, qu'est-ce donc qui nous autorise à les formuler ?

La réponse est simple : c'est l'empathie. L'existence d'un monde primitif d'images doublant le monde réel, ainsi que la relation dynamique qui existe entre ces deux univers, nous est en effet révélée par l'empathie plutôt que prouvée par la méthode des sciences expérimentales. Ce qui ne veut pas dire pour autant que la méthode des sciences expérimentales ne serve à rien dans le cas présent. Nous verrons, au contraire, qu'elle a un rôle à jouer, un rôle secondaire.

Ceux qui ont quelques notions d'histoire de la science supposeront immédiatement que, dans l'histoire de la psychologie, la connaissance empathique a précédé la connaissance scientifique et fut remplacée par elle. Il faut avoir l' « esprit scientifique », répète-t-on souvent, en pensant que c'est là une condition du progrès de l'esprit humain ; le terme « scientifique » a évidemment le sens qu'il prend dans les sciences de la nature. On imagine sans peine le discours que tiendrait à propos de J... cet « esprit scientifique » :

« Avant l'avènement de la psychologie du cerveau, on expliquait habituellement les cas de dépression comme celui de M. J... en faisant appel à une vague intuition poétique : on aurait comparé la patrie et le père, la patrie d'adoption et la belle-mère, et l'on aurait vu dans l'obsession mélancolique du malade la répétition allégorique d'une situation de son enfance. Grâce aux progrès de la science, nous pouvons dire aujourd'hui que les maladies de l'esprit sont des maladies du cerveau et que notre malade souffre d'une altération locale du lobe frontal... »

Mais les développements de la psychiatrie ne concordent

nullement avec une telle déclaration. Il semble même qu'ils permettent d'affirmer tout le contraire. Si nous entendons par science cette science qui comprend des laboratoires, des expériences, des quantifications, etc..., alors nous constatons que le développement de la psychanalyse est postérieur au progrès de ces méthodes scientifiques ou lui est contemporain. C'est pourquoi, si nous voulons réellement comprendre ce qu'est la psychanalyse et la conception de l'homme qu'elle implique, nous devons commencer par étudier les autres directions dans lesquelles s'est aventurée la psychiatrie. Il faut considérer la psychanalyse sur le fond des autres sciences qui se sont développées pendant les cent dernières années. Il semblera peut-être que nous nous écartons de notre sujet, mais on comprendra plus tard que c'était la seule et unique façon de le cerner avec précision.

Dr. Karl Stern.

# Y A-T-IL DES « TYPES » HUMAINS INAPTES A LA VIE RELIGIEUSE?

On donne aujourd'hui une grande importance à l'emploi de tests psychologiques dans le discernement des vocations religieuses. Que valent ces moyens? En gros, les tests aident à voir clair, à se rendre compte de l'authenticité d'une vocation, en attirant l'attention sur des traits définis de caractère ou en fournissant des renseignements dont le sujet lui-même n'a pas conscience. Leur emploi s'impose pour deux raisons dont l'une est la possibilité d'une imperfection dans la capacité de jugement de celui qui examine. Tel est le but des lunettes, pour citer un exemple analogique. Mais les meilleures lunettes du monde ne peuvent faire mieux que de donner une vision à cent pour cent.

L'autre raison est l'éventualité de l'imperfection dans l'objet observé. L'objet n'est pas assez parfait pour permettre l'examen minutieux qui convient — même avec une acuité de vision à cent pour cent. Il faut le grossir en se servant d'un microscope, ou d'un télescope, ou de rayons X, ou de quelque autre appareil. Les tests psychologiques rentrent assez fréquemment dans cette catégorie de moyens. Mais là encore, il faut interpréter les résultats fournis par les instruments avec une acuité de vision à cent pour cent. A la vérité, la plupart des résultats des tests psychologiques sont sans valeur, voire dangereux s'ils ne sont interprétés par un spécialiste doué d'une grande perspicacité clinique. Une fois tous ses diagnostics psychologiques formulés, le psychologue s'entend dire que « l'évaluation finale des tests repose sur sa perspicacité clinique ». Cela permet, quand tout a été dit et fait, une confiance analogue à celle d'une vision cent pour cent — évidemment éclairée par l'expérience.

Il faut bien que la Providence de Dieu ait accordé à l'É-

glise la bénédiction de posséder un grand nombre d'hommes et de femmes doués d'une sûreté de jugement à cent pour cent pour qu'elle se soit si miraculeusement répandue aux quatre coins du globe. Il est certain que des hommes et des femmes qui possèdent une telle finesse psychologique ne pourront que faire le meilleur usage des tests et autres moyens d'appréciation éprouvés et perfectionnés mis de nos jours à leur disposition et qu'ils accepteront les découvertes d'un expert (psychiatre ou psychologue clinicien), seul qualifié pour interpréter ce que révèlent ces instruments. Mais, encore une fois, au stade de l'analyse finale, le discernement du degré d'authenticité d'une vocation repose sur la clairvoyance du supérieur ecclésiastique qui se base sur de longs siècles d'expérience clinique en matière de vocation et de signes de vocation.

Le fait est que toute méthode technique peut être déterminée, dosée et employée par les dons naturels et, dans certains cas, par les charismes surnaturels et les grâces d'état du supérieur qui reçoit une aide divine particulière pour discerner les vocations.

Quand il met en œuvre ces grâces d'état particulières, le supérieur ferait bien d'imiter l'exemple du Saint-Père. Lorsque le pape parle avec infaillibilité, il ne le fait qu'après avoir épuisé toutes les ressources de la science théologique et scripturaire dont il dispose. Un supérieur serait certainement téméraire de ne s'appuyer que sur un *dabitur vobis* : « Je suis supérieur; je puis donc parler *ex cathedra!* Vous avez une vocation, ou vous n'en avez pas. » Ce n'est que prudence d'accepter les découvertes des psychiatres ou psychologues cliniciens convenablement formés et dûment qualifiés qu'on consultera dans les cas douteux. Cependant, le discernement d'une vocation doit finalement se fonder sur la perspicacité et l'expérience. Et ceci est valable non seulement pour le psychiatre et le psychologue clinicien, mais aussi pour tout supérieur religieux qui s'est lui-même sérieusement appliqué à la tâche qui lui a été confiée.

Comme chacun sait, les tests de diagnostic psychologique en sont encore à un stade où ils ont besoin d'être perfectionnés. Un test communément employé est le Minnesota; c'est un test de la personnalité. En l'espace de deux ans, trois étudiants et un professeur de l'Université de Minnesota se sont suicidés. Ils avaient tous été « testés » et leurs silhouet-

tes sur le Minnesota étaient absolument normales. Si bien que les plus chauds partisans de ce test ne lui font plus confiance à présent que pour un pronostic valable au plus six mois. Ce n'est pas plonger bien loin dans le temps que de ne pouvoir scruter l'avenir davantage. Cependant, tel qu'il est actuellement, c'est tout de même un instrument utile qu'il faut se garder de dédaigner. C'est un bon moyen de projection qui donne une coupe de la personnalité pour le présent, ce qui est très précieux pour le diagnostic — même si cela n'aide pas pour le pronostic. Ce serait folie et agir contre la vertu de prudence que de s'abstenir d'employer de tels instruments sous prétexte qu'ils ne sont point infaillibles ni poussés à leur dernier point de perfectionnement.

Nous avons dit que l'Église a réussi de façon fabuleuse au cours des siècles dans le discernement des vocations. Quels sont donc les indices sur lesquels elle s'est basée pour reconnaître les vocations ? Quels sont les principes que les supérieurs religieux ont mis en application et qu'ils appliquent encore de nos jours ? Quels sont les critères de leur diagnostic psychologique qui leur permettent de juger de la valeur des tests et autres procédés complémentaires dans le recrutement des vocations religieuses ?

Une étude serrée de la science de la personnalité au cours des siècles fait découvrir que les doctrines essentielles de saint Thomas et les traditions du christianisme depuis ses premiers jours trouvent une confirmation dans la psychologie moderne et l'expérience clinique. De nos jours, les composantes de la personnalité formulée à travers les âges par les supérieurs religieux a été fondée sur une profonde connaissance intérieure parfaitement adaptée au but poursuivi. Non que tout jugement soit infaillible, que tout doute soit absolument exclu. La révélation divine est la seule méthode parfaite de connaissance. Il faut prendre des risques calculés. Mais ceci est encore vrai lorsque la capacité de discernement est augmentée par toutes les techniques raffinées dont dispose l'arsenal de la psychologie moderne.

De tous temps, on a groupé les différents aspects de la personnalité en trois catégories : anatomie (le physique), physiologie (le tempérament), psychologie (le caractère, au sens large). D'après l'enseignement traditionnel constant de la psychologie, il existe une relation absolue entre matière et forme, de telle sorte que la perfection physique de l'âme

(l'acuité des sens, la vigueur de l'imagination, la finesse de l'intelligence, etc.) est déterminée par la perfection du corps qu'anime cette âme.

Les caractères du corps, du fait de leur rapport à l'âme et à ses qualités, sont ce que nous appelons « le tempérament ». De nos jours, on emploie souvent ce mot dans un sens dérivé en référence avant tout à l'émotion. Mais son sens traditionnel, que lui donnent encore nombre d'auteurs contemporains, se limite aux aspects physiologique et bio-chimique de la personnalité. Par exemple, Gordon Allport appelle tempérament le « climat interne » dans lequel se développe la personnalité. La nature, dit-il, fixe des limites en gratifiant l'individu d'un tempérament héréditaire, de sorte qu'une personnalité semble se développer à travers la vie en cohérence avec elle-même.

Le tempérament ne peut être laissé de côté quand il s'agit de peser une vocation religieuse. On sait que la vocation religieuse se réfère à un acte de religion. Puisque la vertu de religion est une vertu de la volonté, c'est à la volonté qu'il faut d'abord s'adresser pour entretenir et développer une vocation religieuse. D'elle-même, cependant, la volonté est semblable à celle des anges en ce sens qu'elle est immuable, de sorte qu'à la mort, quand l'âme est séparée du corps, la destinée est fixée pour toute l'éternité. La volonté ne peut changer que par l'intermédiaire du corps, par ces qualités du corps que désigne le mot « tempérament ».

La volonté ne reste pas pendant tout le cours de la vie dans le même rapport avec le tempérament et les dispositions organiques du corps. Elle passe par des phases différentes, si bien qu'à certains moments la volonté a davantage d'influence sur le corps, tandis qu'à d'autres, c'est le corps qui exerce une plus forte influence sur la volonté.

On ne peut prétendre s'aventurer dans ce domaine sans avoir une certaine perspicacité et quelque connaissance de la nature fondamentale d'un corps vivant. Un corps vivant (comme un corps non vivant) est composé de parties maintenues ensemble en une certaine unité, un certain équilibre. Dans le corps non vivant, l'équilibre est statique. Il lui manque la propriété de se mouvoir; il restera perpétuellement inerte s'il n'est agi par des agents extérieurs.

Les éléments d'un corps vivant, eux, sont en équilibre dynamique variable, d'où un incessant mouvement venu du dedans.

De fait, un corps vivant est composé à tous les niveaux de parties antagonistes, d'éléments tenus en équilibre dynamique par l'influence de l'âme. Cet équilibre dynamique des parties est la condition du développement vital de l'individu ; c'est ce que les physiologues appellent le « mystère de la vie ».

Au niveau de la cellule, les systèmes enzymes s'opposent aux systèmes enzymes-inhibiteurs. Le système nerveux autonome comporte un rameau d'accélération de plusieurs fonctions physiologiques et psychologiques et un autre rameau, antagoniste, qui réprime ces fonctions. La santé réside dans l'équilibre ou l'ordre dynamique qui convient entre ces composantes et beaucoup d'autres semblables. C'est pour cela que nous appelons la maladie « un désordre ».

A un niveau plus élevé, le niveau psycho-physiologique, nous retrouvons d'autres éléments antagonistes : les émotions contraires de l'amour et de la haine, du courage et de la peur, de la joie et de la tristesse, de l'espérance et du désespoir, etc. Une solide santé mentale et émotionnelle consiste dans un bon équilibre de ces émotions.

Adam jouissait d'une harmonie parfaite, d'un équilibre parfait entre ces éléments antagonistes; il avait une personnalité parfaitement intégrée. Par le péché originel, il a rejeté ce don. Le baptême, dit le Concile de Trente, enlève à la personnalité tout ce qui d'une façon ou d'une autre déplaît à Dieu ou pourrait empêcher l'entrée immédiate dans le Ciel. Cependant, dit la Sainte Église, le baptême n'ôte pas la concupiscence. Cela signifie que la concupiscence n'est pas en elle-même un péché. Qu'est-ce donc que la concupiscence ? Ce sont les oscillations dynamiques de passions antagonistes et de résonances organiques imparfaitement contrôlées par la volonté. Le Concile poursuit en disant que saint Paul appelle cette concupiscence « péché », mais que l'Église n'a jamais entendu que cela signifiât péché au sens strict du mot, mais seulement en ce sens que la concupiscence est le résultat du péché et peut induire à pécher si on suit ses suggestions.

La volonté contrôle le corps en le faisant mouvoir comme on contrôle le mouvement d'un crayon pour écrire. Si l'émotion (ou toute autre résonance corporelle) est trop forte, son impulsion s'empare du corps et la volonté ne peut faire intervenir son contrôle. Telle est, par exemple, la condition d'un enfant avant qu'il ait l'usage de sa raison.

Dans les toutes premières années de la vie, le travail de nutrition et de croissance est si accéléré qu'il accapare le corps en excluant le libre contrôle de la volonté.

On arrive à l'usage de la raison lorsqu'est atteint un équilibre physiologique où ces agitations corporelles se tempèrent mutuellement dans un équilibre dynamique de sorte que la volonté peut introduire son impulsion et contrôler l'imagination et les émotions. On peut alors décider ce qui doit être présenté à l'intelligence : on est libre d'exercer un jugement pratique, selon ses caractéristiques, ce qu'on appelle « conscience ».

Il peut arriver dans le cours de la vie que la volonté soit privée de sa liberté, par exemple si le corps est violemment agité par la fièvre, les stupéfiants, la manifestation des émotions ou de la passion. Le trouble provoqué, entre autres, par la peur ou la colère peut devenir si violent qu'il s'empare du corps en empêchant toute possibilité d'exercice du contrôle de la volonté. L'intoxication de l'organisme produit un phénomène analogue, par exemple la lourdeur éprouvée après un repas indigeste.

Psychologie et éthique se rejoignent quand elles découvrent que *stante passione homo infallibiliter vult secundum eam,* tant que le corps est sous l'emprise de la passion ou des résonances d'une émotion, la volonté choisit infailliblement selon la passion ou l'émotion. La passion, cependant, par sa nature même, disparaît rapidement : *passio natura sua cito transit.* Chez une personne en bonne santé, les mouvements de la passion ou de l'émotion (que les moralistes appellent *motus primo-primi*) sont de brève durée; avec leur disparition survient la vigilance et la possibilité de les contrôler.

Ces résonances corporelles, ou émotions, peuvent échapper de façon habituelle au contrôle, comme dans le cas des névroses. Elles peuvent engloutir complètement la nature supérieure de l'individu, comme dans les psychoses. La psychologie projective montre comment les émotions colorent et déforment la perception qu'on peut avoir des choses; à qui aime, l'objet aimé apparaît plus attrayant qu'il n'est en réalité; à qui est effrayé, l'objet de sa peur semble plus effroyable qu'il ne l'est. La psychologie des profondeurs montre l'influence des émotions sur le raisonnement, comme dans les cas de scrupule. Tant que les émotions échappent au contrôle, l'intéressé ne peut choisir que ce que lui dictent ses émotions.

On ne peut échapper à leur servitude qu'en travaillant sur le plan du tempérament. Une aide extérieure est souvent nécessaire, sous forme de médication ou de psychothérapie.

Les rapports entre volonté et tempérament traversent une seconde grande crise à la période de l'adolescence. Il se produit à cet âge un formidable ajustement glandulaire destiné à adapter l'individu à la procréation et à lui donner la vigueur nécessaire pour remplir les devoirs de sa vie adulte. Ce bouleversement du tempérament s'accompagne d'un bouleversement dans le jeu des émotions dites « concupiscibles » qui attirent vers ce qui donne du plaisir et éloignent de ce qui est laid. Ce sont les émotions de l'amour, de la haine, du désir, etc. C'est ainsi que l'adolescent qui doit faire le choix grave de l'œuvre de sa vie et qui lui est présenté comme une vocation, est typiquement travaillé par ces émotions concupiscibles et par les images, pensées, désirs et actions liés à leur satisfaction.

Une troisième grande crise dans les rapports entre la volonté et le tempérament surgit à la fin de la période parentale lorsque se produit un autre ajustement glandulaire, un autre changement de tempérament pour adapter le corps au grand effort qui couvre la période de l'âge mûr et de la vieillesse. Elle est liée au bouleversement d'une autre série d'émotions, celles qui se manifestent en face des situations imprévues de la vie : les émotions irascibles de l'espérance, de la crainte, de la colère, du désespoir, etc. A cet âge, il n'est pas rare que certaines personnes soient accablées par la dépression, l'angoisse, le doute, le désespoir pouvant aller jusqu'au suicide. Ce mal se caractérise par la mélancolie, la dépression de l'âge moyen.

Le fait que ce mal soit dû en grande partie à des modifications corporelles, au tempérament, est mis en lumière de façon frappante par la façon dont un choc électrique ou toute autre forme de thérapeutique organique parvient à le soulager.

On voit sans peine l'importance primordiale du tempérament. Il détermine entitativement la qualité innée de l'âme et de ses puissances; il modifie par causalité dispositive toute action de la personnalité, soit dans l'acquisition de la perfection, soit dans son exercice. Le tempérament pose bien des problèmes à la vie religieuse.

Pour simplifier la question, nous nous contenterons de l'examen de deux points principaux : 1) Le facteur d'oscilla-

tion dynamique du tempérament; — 2) Le facteur d'équilibre ou de stabilité qui établit les limites à l'intérieur desquelles une oscillation saine peut jouer.

Au niveau physiologique, ces oscillations sont nombreuses : oscillation de la température du corps, de la tension artérielle, etc., et le niveau normal de santé peut varier d'une personne à une autre.

Au niveau psycho-physiologique, voici un homme doué d'une invraisemblable promptitude à se mettre en colère, mais qui peut retrouver rapidement son calme après une violente explosion, rire et plaisanter quelques minutes après avec la personne contre qui il était furieux. Une autre personne, dont la colère est infiniment moins dramatique, peut en garder l'écho en elle pendant des semaines. Certaines, dont les émotions sont maladives ou incontrôlées, peuvent garder pendant des années des traces de rancune ou d'irritation. Des frères et sœurs, nés du même sang, ayant la même religion, refuseront toute leur vie de se parler.

Pour saint Augustin, ces types humains sont impropres à la vie religieuse. Il dit dans sa Règle : « Celui qui est prompt à se mettre en colère, mais prompt à demander pardon à celui qu'il a offensé, est mieux adapté que celui qui est plus lent à la colère, mais plus lent aussi à rechercher le pardon pour son offense. De plus, celui qui ne demande jamais pardon à personne, ou qui ne le fait qu'en gardant rancune, n'a rien à faire dans la vie religieuse, même si ses supérieurs ne le renvoient pas. »

Une vocation religieuse peut donc être gênée ou entièrement déréglée par un excès ou un défaut dans tel ou tel aspect du tempérament. Si le tempérament d'un candidat manque d'une certaine oscillation dynamique, son caractère ne sera pas malléable. Il sera impossible de le former à la vie religieuse. La flexibilité, la souplesse, la malléabilité sont les signes de la vitalité. La rigidité, la *rigor mortis* sont les signes de la mort. On peut être vivant et à demi-mort. C'est l'état des personnes qui manquent de malléabilité, dont la personnalité est rigide à l'excès. Ceux que Notre-Seigneur lui-même ne réussit pas à émouvoir, même par son appel face à face, c'étaient les Pharisiens, qui avaient cette personnalité rigide. Peuple au cou raide, dit saint Paul, qui ne se courbe pas, arrogant, obstiné. Passez en revue les vices nés du péché capital de vaine gloire, et vous aurez l'esquisse d'un person-

nage de ce genre. Il est bien certain qu'une personne douée d'une personnalité aussi rigide devrait être exclue. C'est un type humain qui ne convient pas à la vie religieuse.

Voici l'exact opposé : l'individu au tempérament d'une telle variabilité dynamique que, bien que vous puissiez lui donner une empreinte, il n'a pas assez de stabilité pour la garder. Un tel tempérament peut bien suivre tout le cycle de formation du noviciat ou du séminaire et en sortir avec toutes les apparences d'un religieux bien formé. Mais, en réalité, on n'aura produit qu'une plante de serre chaude. Une fois exposé aux rigueurs et aux tentations de la vie apostolique, en contact avec le monde réel, il dépérit et ne conserve rien de la formation reçue. Là encore, nous nous trouvons en présence d'un type humain inapte à mener la vie religieuse.

Entre ces deux extrêmes, il y a place pour une large gamme de tempéraments variés. Tout comme l'individu peut osciller émotionnellement et psychologiquement de façon assez notable sans perdre le libre usage de la raison ou de la capacité de remplir ses devoirs quotidiens, il existe tout un éventail de tempéraments et de personnalités qui conviennent à la vie religieuse.

Il y a cependant quelques restrictions. Chaque directeur de vocations doit déterminer le degré de variété qui peut s'admettre chez les candidats. Dieu ne stéréotype pas les personnalités humaines. Le directeur de vocations doit accepter la variété, mais aussi savoir où faire passer la ligne au delà de laquelle le candidat dépasserait les risques qu'on peut prendre raisonnablement.

Des restrictions encore plus exigeantes seront dictées par la nature et la forme de vie de l'institut religieux en question : contemplatif, enseignant, missionnaire à l'étranger, etc. Une vivacité et acuité d'esprit peuvent être nécessaires, qui manquent à certains que leur tempérament rend intellectuellement plus lourds, ou lents dans le raisonnement. Ils peuvent avoir des vertus admirables de patience et de bonté qui les rendent aptes à quelque autre forme de vie religieuse. Encore une fois, la discipline sans relâche de la vie strictement contemplative sera supportée par des personnes d'un tempérament relativement choisi. Et ainsi de suite.

On est en train de perfectionner des tests de diagnostic qui donneront au directeur de vocation ce genre de renseigne-

ments sur les candidats en recherche. Il est cependant des signes, ou qualités, qui ont toujours paru indispensables tout au long de l'histoire de la vie religieuse. Lisez, par exemple, *Les moines d'Occident,* de Montalembert, cette histoire classique de la vie religieuse telle qu'elle fut vécue pendant plus de mille ans par les plus grands saints. Au chapitre V de la longue introduction, il est question de trois qualités (quelque chose comme les quatre caractères de l'Église) qui signalent la personnalité religieuse saine. Citant saint Jean Chrysostome et les autres grands saints qui ont rédigé les chroniques et commentaires de la vie religieuse, Montalembert enregistre leur unanimité à mettre l'accent sur trois traits : simplicité, bienveillance, sens de l'humour. Simplicité : effort pour vivre avec un seul cœur et un seul esprit dans le Seigneur, pour revêtir la personnalité du Christ. Les vrais religieux sont appelés à n'avoir ensemble qu'un seul esprit, un seul cœur, une seule vie, un seul amour, de telle sorte que ce ne soit plus eux qui vivent, mais le Christ en eux. Ils évitent de se singulariser, ils cherchent à ne pas se distinguer des autres, à l'image du Christ; à n'être ni originaux, ni prompts à se faire valoir, à ne pas se donner des allures de novateurs par orgueil ou hypocrisie. Toute tendance à l'excentricité, toute recherche de se distinguer des autres est un signe malsain.

La seconde qualité est la bienveillance. Saint Paul dit : *Portez les fardeaux les uns des autres*. Cette bonté, cette patience, cette charité à l'égard des autres sont des traits de caractère que doit présenter un candidat si l'on a quelque raison de penser se trouver devant une vocation authentique.

Un troisième trait essentiel est le sens de l'humour (*hilaritas*). Psychologiquement parlant, sa nécessité dans la vie religieuse est visible. La sagesse des anciens proclamait que le penchant à rire, le sens de l'humour sont le propre, le fondement de la nature humaine. Il existe un lien intime entre l'aptitude à raisonner sainement, qui est l'aptitude de base de la nature humaine, et la facilité à rire, qui est la propriété ou le signe fondamental de la nature humaine.

Le raisonnement nous permet de comparer deux choses avec une troisième. Percevant l'accord — ou le désaccord — des deux avec la troisième, nous concluons à l'accord ou au désaccord des deux. Or, l'humour est basé sur la perception des désaccords. Un sens de l'humour est donc la marque d'un pouvoir de raisonnement sain.

La maladie mentale comporte une perte de la souplesse de la santé dans le processus de raisonnement. Le manque d'humour est un élément de diagnostic en psychiatrie. L'esprit a perdu la souplesse vibrante de la santé.

La plupart des affections mentales impliquent un désordre dans le raisonnement pratique du sujet, en particulier en tout ce qui concerne la personne. Dans le raisonnement pratique, la prémisse du syllogisme est énoncée par un sens interne, la cogitative. Il se trouve que ce sens est la racine des émotions que suscitent en nous les difficultés de la vie : les émotions irascibles du courage, de l'espoir, de la crainte, de la colère, du désespoir, dont nous avons déjà parlé. L'une de ces émotions, l'angoisse, est un symptôme qui apparaît sous une forme ou sous une autre dans presque toutes les maladies mentales.

Le sens de l'humour combat ces afflictions qui sont comme une rouille sur la vie religieuse; il agit sur l'esprit de façon à développer une souplesse vivante, vibrante. Il combat cette rigidité qui est signe de mort et non signe de vie. Quand on manque d'humour, on peut bien être vivant, mais on est en même temps à demi-mort, du point de vue de la santé religieuse et mentale. Les activités du sujet — y compris sa pratique religieuse — ne sont pas saines.

La gaieté est le signe qui accompagne le sacrifice fait par pur amour, l'amour de Dieu. La mélancolie et la tristesse sont les signes d'un sacrifice fait par amour de soi, par vaine gloire. Le pharisien, le puritain n'ont pas la bonne humeur de ceux qui savent ce qu'est l'amour vivant.

Le sens de l'humour rend capable de se courber sans se rompre sous le poids de la Croix, de voir la proportion entre les souffrances de cette vie et la gloire de la suivante, de se voir soi-même en humble relation au Dieu infiniment parfait au-dessus de soi, et à la communauté religieuse dans laquelle on vit.

Si vous trouvez simplicité, bienveillance, sens de l'humour chez un candidat, vous pouvez être assuré qu'il a un tempérament et un caractère malléables, bien qu'assez fermes pour suivre résolument la forme de vie à laquelle il s'engagera par vœux.

Il existe naturellement d'autres signes classiques de discernement des vocations. Mais les dimensions de cet article ne

nous permettent pas de les évoquer. Je voudrais cependant dire un mot d'un autre aspect.

On sait qu'à l'hétérogénéité et à la diversité des parties du corps et de son tempérament correspond une diversification des parties ou puissances de l'âme. Aux puissances de l'âme correspond à son tour une diversité des vertus, qui fournit le supplément d'énergie nécessaire à l'activité humaine optimum.

Les vertus modèrent émotions et tempérament en les équilibrant. Chaque vertu prend appui sur quelque partie de la personnalité et l'oriente vers sa finalité, aboutissant à l'unité et à l'intégration de la personnalité. Il y a un lien étroit entre la santé mentale et la santé morale. Seule la vertu morale donne une personnalité saine, intégrée.

Les vertus infuses ne produisent pas d'elles-mêmes cet effet. Elles rendent capable d'agir dans le sens de la finalité, quelque vigoureuses que puissent être les attaques de la concupiscence, sans cependant les diminuer directement. Les vertus naturelles domptent la concupiscence et l'assujettissent à la loi de la raison. Coopérer jour après jour avec les vertus infuses fait acquérir les vertus naturelles. De cette façon se restaure progressivement cette intégrité de personnalité dont Adam avait reçu le don.

Le défaut de vertus naturelles n'est pas un empêchement dirimant à la sainteté. Mais c'est une entrave. Si vous devez avoir un espoir bien fondé, selon la prudence, du succès d'une vocation religieuse, il faut que vous puissiez discerner des signes de commencement de vertu naturelle, un effort soutenu de pratique de bonnes habitudes.

Quand les émotions échappent de façon chronique à tout contrôle, c'est qu'il existe une névrose à un degré quelconque. Les cas les plus extrêmes sont des problèmes d'ordre médical exigeant l'attention experte du psychiatre. Cependant, des névroses ont été guéries par l'effet thérapeutique de la vertu et de la vie de communauté. Il est donc possible d'accepter dans la vie religieuse certains cas légers de névroses; la question est de savoir combien on en peut admettre. Il est hors de doute que l'atmosphère prédominante dans un monastère devrait être celle de la santé mentale, morale et émotionnelle. Si on acceptait trop de candidats névrosés, ils donneraient le ton à toute la communauté. Mais, en en recevant peu, l'atmosphère et la tonalité de vie créées par les gens normaux exerceront une influence thérapeutique sur les névrosés.

Il vous faudra voir, souvent en collaboration avec un bon psychiatre, à quel moment exact l'esprit de recueillement dégénère en repli et ruminations malsains; où situer la ligne de partage entre le sérieux de la personnalité obsessive-compulsive et son excès malsain, le scrupule et la recherche de soi. Et ainsi de suite.

N'hésitez pas à rejeter les candidats qui ne conviennent pas. Saint Thomas dit que c'est insulter la Providence de Dieu de dire qu'il ne peut fournir suffisamment de travailleurs pour la moisson. Cependant, ne craignez pas de prendre des risques calculés. Priez pour obtenir la grâce d'état; ayez confiance en votre jugement; croyez à l'effet thérapeutique de la vertu; consultez le psychiatre quand c'est nécessaire; puis prenez les risques calculés lorsque la présence des signes traditionnels permet d'espérer raisonnablement le succès. Que Dieu vous donne de croître.

Charles J.-D. Corcoran, O.P.

*Traduit de l'américain*
*par* F. Roret.

# BULLETIN DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

## ÉVOLUTION ET MÉTHODES DE LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

L'ÉTUDE des faits religieux a beaucoup évolué depuis une cinquantaine d'années. Un article de Louis Gernet[1], malgré son caractère décevant, relève avec exactitude quelques-uns de ces changements. Nous avons assisté à l'élimination des faux problèmes : notamment l'ambition de retracer, à l'aide de catégories psychologiques *a priori*, l'histoire de la religion depuis ses origines.

A l'heure actuelle, le fait le plus frappant est peut-être l'interférence des diverses méthodes, s'appelant les unes les autres, pour comprendre cet « homme total » auquel Marcel Mauss était déjà attaché. C'est ainsi que l'on voit surgir simultanément les mêmes notions en histoire des religions, en sociologie et en psychologie, comme celles de symbole, de mythe, de personne. « L'éclatement de l'humanisme traditionnel », auquel la perception vive de l'historicité humaine contribue fortement, permet d'étendre l'effort de compréhension

1. Louis GERNET, *Histoire des religions et psychologie. Confrontations d'aujourd'hui*, dans *Journal de psych.*, 1954, n. 1-2, 175-187. Moins suggestif encore est le paragraphe que A. BURLOUD consacre à la psychologie religieuse dans son article *Bilan de la psychologie dans la première moitié du XXe siècle*, dans *Rev. philosophique*, 1955, n. 1-3, 16-17. « Ce qui manque, semble-t-il, écrit l'auteur, c'est une tentative pour dégager, par une méthode purement psychologique, l'essence du phénomène religieux. » Mais est-ce possible ? A propos de Freud et de Jung, Burloud écrit encore « ni l'un ni l'autre ne sont exempts de parti pris; ils tiennent souvent pour facteurs premiers des formations complexes qui auraient besoin d'être réduites, et ils commettent d'autres fois le sophisme du *post hoc, propter hoc* ». On trouvera dans ce numéro entièrement consacré à la psychologie beaucoup d'analyses et de comptes rendus digne d'attention.

et de comparaison à des phénomènes apparemment très éloignés les uns des autres et de considérer des faits comme la foi ou la confession des péchés[2], qui étaient auparavant écartés sans examen ou réduits à quelque mécanisme simple. En psychologie la préoccupation des structures s'est ajoutée à celle des genèses, tandis que l'utilisation de la phénoménologie permet de décrire, avec Van Der Leeuw ou Mircéa Eliade, les « modalités du sacré » telles qu'elles sont vécues.

Quelle est l'influence de cette analyse psychologique sur la théologie chrétienne? L'étude psychiatrique de l'angoisse et du péché, le dévoilement des « puissances numineuses » inconscientes plongeraient actuellement, selon Théodore Ruyssen, la théologie dans un état de « désarroi ». Elle semblerait vouloir abandonner ses prétentions métaphysiques pour se métamorphoser en « psychologie des profondeurs[3] ». Conclusion fort hâtive! Car l'esprit de recherche n'est pas nécessairement synonyme d'affolement. Une théologie vivante se doit d'affronter sans cesse les découvertes et les interprétations nouvelles de la réalité. C'est en s'évadant dans une quiétude trop parfaite qu'elle se condamnerait à la mort, si elle pouvait mourir, et donnerait à travers une fausse assurance des signes d'anxiété et de trouble. Néanmoins les théologiens accepteront bien volontiers cette invitation piquante, — pas toujours inutile —, à une effort plus intense de discrimination, de critique et de synthèse.

Le livre de Joachim Wach sur les *Types de l'expérience religieuse chrétienne et non chrétienne*[4] est un excellent témoin du nouvel effort pour considérer les faits religieux « structuralement et fonctionnellement », en essayant de comprendre leur signification intérieure. Le volume rassemble des

2. R. Pettazzoni, *La confession des péchés*, dans *Journal de psych.*, 1953, 257-268.

3. « Dans ce qu'on appelle la « psyché profonde », qu'est-ce qui est mien, qu'est-ce qui m'est étranger? La différence de l'immanent et du transcendant se réduit peut-être à une différence de niveau des plans de la conscience et le « Dieu intérieur » m'est peut-être si intérieur, en effet, qu'il n'est qu'un élément de mon être. (...) En définitive, la théologie chrétienne semble incliner résolument vers l'abandon de la transcendance du divin au profit d'une immanence accessible à une sensibilité spéciale, à un « sixième sens »; la raison spéculative céderait la place à une « psychologie des profondeurs ». Th. Ruyssen, *Le désarroi actuel de la théologie chrétienne*, dans *Rev. mét. mor.*, 1954, n. 4, 531-532. Voir aussi la réponse de H. Duméry, *Critique et religion*, *ibid.*, 435-453.

4. J. Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1951, 22×14, 275 pp., 21 sh.

études auparavant dispersées et les groupe en trois parties. La première partie méthodologique étudie la place de l'histoire des religions en théologie, les structures universelles de la religion et le concept du « classique » dans la science des religions. Trois chapitres suivants sur l'idée de l'homme dans les religions du Proche-Orient, les enseignements spirituels de l'Islam, particulièrement d'Al-Hujwiri et l'étude du bouddhisme Mahayana forment la seconde partie. La troisième partie enfin concerne l'histoire de la religion chrétienne avec des essais sur Caspar Schenckfeld, sur le rôle de la religion dans la philosophie d'Alexis de Tocqueville, sur les idées d'Église, de dénomination, de secte, et enfin une appréciation sur l'idée du sacré chez Rudolf Otto. Il y aurait beaucoup à relever dans cet ouvrage de grande valeur. Rarement le problème si actuel de la transcendance de la foi chrétienne et de la multiplicité des religions a été posé avec tant de force. A défaut de solution complète le théologien trouve ici des indications méthodologiques qu'il aurait le plus grand tort de négliger. Dans un autre ordre d'idées, l'introduction de grandes catégories universelles dans l'amas des faits religieux supprimerait en partie les erreurs grossières, encore si fréquentes, qui allient une érudition matérielle considérable ou une technique éprouvée à une mésintelligence étonnante de tel rite ou de telle doctrine. Quelles sont ces grandes structures universelles ? Il faut d'abord distinguer de son expression l'expérience religieuse elle-même. Celle-ci se reconnaît à quatre critères formels : 1. expérience de la réalité ultime; 2. réponse totale de tout l'être personnel; 3. expérience « existentielle » la plus intense; 4. qui suppose un engagement pratique. Sur les définitions de la religion les discussions sont infinies, mais celle-ci au moins ne dénature pas le fait et permet de séparer, — travail urgent aujourd'hui —, ce qui est vraiment religieux des expériences pseudo-religieuses ou semi-religieuses. Cette expérience se traduit dans des formes théoriques, pratiques et sociologiques qui ne sont pas séparées les unes des autres, et se reproduisent universellement, entre autres dans le symbolisme, la doctrine, le rite, la communauté.

Une autre suggestion pleine d'intérêt est l'introduction dans la science des religions de la notion de « classique ». Ce principe d'articulation et d'organisation ne désignerait pas seulement une forme spécifique ou caractéristique de religion, mais un phénomène *typique* qui a pour la vie religieuse une signifi-

cation plus vaste que celle d'un simple exemple individuel. Nous pourrions considérer de cette façon Maître Eckhart (1260-1327), Al Ghazzali (1058-1111), Çankara († 820) comme des mystiques classiques, parce que l'on trouve dans leur spiritualité et leur enseignement quelque chose de typiquement mystique. L'étude de ces cas privilégiés nous en apprend davantage sur l'expérience mystique que l'accumulation historique de tous les exemples possibles. La notion de classique comporte un deuxième trait, elle est *relativement normative.* Non pas qu'elle puisse faire violence aux phénomènes différents, hétérogènes, pour les réduire à une catégorie identique, selon un parti pris ou un point de vue préconçu. Ce défaut n'a été que trop fréquent dans la science des religions. Mais certains symboles comme celui de l'Arbre, songeons à la croix, ou celui de l'Eau, songeons au baptême; certaines formes classiques de prière, de sacrifice, de sacerdoce nous permettent d'obtenir une pénétration moins superficielle des faits épars dans l'histoire religieuse. En outre, elles peuvent avoir, à leur rang soigneusement discerné, un effet illuminateur sur nos propres conceptions religieuses. L'exemple habituel est celui des mystères grecs et du mystère chrétien. Si l'auteur est soucieux de méthodologie, il ne l'est pas moins de l'enquête historique et à ce double point de vue, la lecture de son livre est enrichissante.

A la comparaison entre les mystères grecs et le mystère chrétien, le P. Hugo Rahner apporte une nouvelle contribution[5]. Certains chapitres sur la croix et le baptême ont été ajoutés aux textes qui ont déjà paru dans les *Eranos-Jahrbücher* sur le mystère chrétien du soleil et de la lune (t. X, 1943), le mystère chrétien et les mystères païens (t. XI, 1944), la fleur qui guérit l'âme (t. XII, 1945). Le but de ce livre est de montrer dans l'esprit d'un Clément d'Alexandrie comment « la religiosité grecque fut sanctifiée par l'Église », « comment le Mythe se transforma en Mystère ». Il importe, en effet, de souligner le rôle des images, des symboles, des mythes, qu'un esprit religieux plus ou moins influencé par le rationalisme a parfois négligé, tout en marquant, comme le fait l'auteur, que ces images se sont chargées en christianisme d'un nouveau contenu et d'une « finalité intérieure strictement

5. Hugo RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien,* Paris, Payot, 1954, 22,5×14, 300 pp.

orientée ». Ces problèmes qui intéressent l'histoire, la psychologie et la théologie sont délicats. L'esquisse historique sur les étapes de cette comparaison fameuse suffirait à le montrer. Quant à la symbolique des astres ou des plantes, elle est précieuse pour pénétrer dans les mentalités antique et chrétienne et saisir sur le vif leur relation.

Le P. Hugo Rahner est un fidèle collaborateur des réunions d'Eranos suscitées à Ascona depuis 1933 par Mme Olga Froebe-Kapteyn. Ces colloques qui avaient d'abord pour but de favoriser la compréhension entre l'Est et l'Ouest se sont tournés au cours des années vers la promotion d'un humanisme œcuménique. Le parfum de religiosité ésotérique qui se dégage de la majorité de ces écrits est peut-être dû au choix des sujets et à l'influence de Jung qui semble y être prépondérante. Un éditeur anglais a traduit et publié avec un soin méticuleux quelques-uns de ces essais représentatifs. Une première série d'entre eux se rattache au thème de l'Esprit, traité en 1945; une autre à celui de l'Esprit et la Nature, étudié en 1946. Comme toujours dans un livre de ce genre, la valeur des contributions est inégale [6]. Jung y reçoit la part du lion avec une *Phénoménologie de l'esprit dans les contes de fées* et un travail important sur *L'esprit de la psychologie.* Le P. Rahner traite de *l'Esprit de la terre et l'Esprit divin dans la théologie patristique.* A côté de Schrödinger éminemment qualifié pour parler de *l'Esprit de la science,* Werner Kaegi, fidèle aux méthodes historiques, a écrit sur *La transformation de l'esprit à la Renaissance* un admirable article qui détruit une fois de plus quelques vérités toute faites sur ce sujet. Il serait faux de vouloir grouper des penseurs si disparates dans une tendance unique; alors qu'Eranos, au contraire, demande à chacun ce qu'il a de plus original. On ne peut se défendre toutefois d'une impression d'ensemble laissée par l'insistance sur les fonctions non-rationnelles de l'esprit, le goût des connaissances cachées, et le désir des réalités spirituelles qui ne s'expriment qu'en « archétypes ». Fascinées par les grandes images et la recherche de la pierre philosophale, certaines intelligences sont portées à majorer rétrospectivement les faits ou les documents comme Kerényi dans ses *Épiphanies d'Apollon;* d'autres sont affectées de myopie en

6. *Spirit and Nature.* Papers from the Eranos Yearbooks, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1955, 23×15, 492 pp.

lisant et interprétant les phénomènes religieux : ainsi Buonaiuti retrouve *l'Ecclesia spiritualis* du modernisme, l'opposition entre spiritualité et institution, chez les Iraniens, les Grecs, les Juifs et les mystiques chrétiens. La science des religions et la théologie catholique peuvent retirer de l'ensemble de ces travaux quelques nouvelles lumières sur les images, les mythes et les symboles. Mais dans toutes les hautes religions, le monde du symbole est intégré dans le monde de la doctrine, et pour les connaître, c'est aussi à ce niveau-là qu'il faut les scruter. Quant à la théologie, si elle se laissait immerger complètement ou en grande partie dans l'océan des métaphores, elle ne serait plus qu'une théologie fabulatrice et non une théologie intellectuelle. Les herbiers, les bestiaires et les légendaires de l'antiquité et du moyen âge ont peut-être toujours été chargés d'un dynamisme symbolique, mais ils n'ont sûrement jamais été la source unique ou principale de la réflexion religieuse. Le goût actuel pour la pensée mythique permet de redécouvrir des expériences humaines que la raison ne peut transcrire dans le langage des idées claires; il invite aussi à l'évasion dans un monde imaginaire soumis à toutes les interprétations individuelles et où la joie poétique tient lieu d'une dure réflexion et du sacrifice religieux.

S'il existe un effort comme celui de Joachim Wach pour introduire dans l'étude des faits religieux des catégories typiques et universelles, il est parallèle à celui des spécialistes qui insistent sur le respect scrupuleux des techniques de recherche. Paul Radin dans son livre sur *L'expérience religieuse des primitifs*[7] consacre un chapitre à inviter les théoriciens (Levy-Bruhl, Cassirer, Van Der Leeuw) à la modestie. Les ethnologues d'ailleurs (Maurice Leenhardt) ne sont pas non plus épargnés. L'auteur remarque contre la théorie de « l'expérience mystique » de Levy-Bruhl que les primitifs ont des types aussi individualisés que les nôtres : mystiques, rationalistes, conformistes, révolutionnaires, idéalistes et pragmatistes, ce qui rend les généralisations difficiles. La systématisation pourtant n'est pas absente ici. La religion comporte quatre éléments : sentiment, comportements, conceptions dogmatiques (*Glaubensanschauungen*), et un environnement naturel et culturel. La croyance se rapporte à quelque chose

7. Paul Radin, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker,* Zürich, Rhein-Verlag, 1951, 22,5×15,5, 127 pp.

de personnel, extérieur à l'homme, plus puissant que lui et qui détermine ses valeurs vitales. L'âme et l'immortalité des esprits et des hommes en font également partie. Devant ces objets naît un double sentiment de révérence (*heiligen Scheu; awe*) et de frisson (*Schauder; thrill*). Mais d'où jaillit cette sensibilité « supranormale » ? Du fait que le primitif perçoit une rupture d'équilibre dans l'ordre extérieur des choses qui entraîne en lui un déséquilibre intérieur ou une crise spirituelle. La conscience de son impuissance projette dans le pouvoir qui le domine une qualité surnaturelle dont il attend le secours et le salut. Toutefois les individus ne passent pas tous par cette expérience ou ne la subissent pas avec la même intensité, si bien que nous trouvons trois types principaux : le religieux, le non-religieux et l'indifférent. Peut-être l'auteur dans sa description de l'homme religieux fait-il trop état des Chamanes, dont chacun connaît les traits particuliers ? Quiconque n'a pas ces caractéristiques n'est pas nécessairement irréligieux. Mais qu'il traite de l'expérience religieuse, de la notion du surnaturel et du sacré, des esprits et des dieux ou des êtres suprêmes, on le suit toujours avec l'extrême intérêt que réclame sa compétence.

## LA RELIGION ET L'ESPRIT MODERNE

Le problème de l'opposition entre la religion et la science est loin d'être oublié[8]. H. Price[9] y trouve surtout deux conceptions différentes de la personnalité : l'une qui borne les connaissances humaines au monde phénoménal, l'autre qui affirme la possibilité d'une saisie du transcendant. Il espère que le développement des recherches psychiques construira un pont entre ces deux types d'esprits.

La question pour W. T. Stace[10] se pose également moins à propos de problèmes particuliers sur lesquels la religion et la science semblent entrer en conflit, qu'au sujet d'une menta-

8. Ph. CREMER, *Savant et croyant*, coll. « Études religieuses », n. 707, Bruxelles, Pensée catholique, 1955.
9. H. H. PRICE, *Some Aspects of the Conflicts between Science and Religion*, Cambridge, University Press, 1953, 18,5×12,5, 54 pp.
10. W. T. STACE, *Religion and the Modern Mind*, Londres, Macmillan, 1953, 22×14, 301 pp.

lité diffuse dont il trouve l'origine dans la révolution scientifique du XVII[e] siècle. Aussi dans une première partie, il décrit la conception médiévale du monde, dans une seconde partie la conception moderne; il s'efforce ensuite de nous donner une religion et une morale que la mentalité scientifique puisse accepter. La conception médiévale repose sur l'existence de Dieu, sur la finalité de la création et sur l'ordre moral immanent à l'univers. L'esprit religieux insiste sur l'aspect téléologique des choses et non sur l'explication mécanique, de même qu'il souligne l'objectivité des valeurs morales. La science va exercer sur ces idées de la civilisation occidentale une influence destructrice. Non que cette destruction découle logiquement des nouvelles conceptions astronomiques et physiques, mais une nouvelle image du monde va créer, par « transitions psychologiques » bien plus que par des déductions logiques, la mentalité moderne. Les découvertes du XVII[e] siècle vont donc engendrer le sentiment de l'éloignement de Dieu. Dans un univers plus ancien et plus immense qu'on ne l'avait jamais cru, l'intervention jusque-là constante de Dieu recule dans un passé inimaginable. En même temps, la substitution des causes naturelles aux causes surnaturelles fait paraître Dieu, comme chez un Laplace par exemple, comme une hypothèse superflue. Le monde lui-même n'est plus animé et dirigé par une finalité, par un dessein qui lui donne un sens et un but, mais devient au contraire un enchaînement de causes et d'effets sans but visible. Le subjectivisme moral va se substituer à cet ordre des valeurs qui reposait sur la conception de la volonté divine. Le subjectivisme à son tour conduit au relativisme. Cette philosophie déduite de la science ne s'impose pas, de même que la science n'a pas à se prononcer sur l'existence de Dieu, ou encore que l'explication mécanique n'inclut pas nécessairement la suppression d'une interprétation téléologique de l'univers. Mais si l'on doit refuser les conclusions idéologiques de la mentalité scientifique, la conception religieuse du monde ne doit pas moins, selon l'auteur, en tenir compte. L'esprit moderne, en effet, ne peut légitimement accepter qu'une religion non dogmatique.

Les dogmes sont des mythes et des images. Leur interprétation littérale est fausse, mais non leur valeur symbolique. La conception traditionnelle de la personne divine n'est qu'un anthropomorphisme comme tous les attributs de Dieu. Les preuves classiques de l'existence de Dieu sont inopérantes.

L'auteur en examine deux particulièrement : celles de la causalité et de l'ordre du monde, mais il n'en voit, selon l'erreur fréquente, que l'aspect physique et non la qualité métaphysique. Il ne reste donc qu'une voie pour établir l'existence et la validité de l'expérience religieuse, c'est le témoignage des mystiques. Ici aussi, on retrouve le lieu commun habituel sur l'unité fondamentale de l'intuition mystique dont les diverses formes historiques sont accidentelles. Il est curieux que l'auteur souligne l'illogisme contenu dans le relativisme moral sans voir celui qui conduit au relativisme religieux. Quelles conséquences peut-on tirer de l'expérience mystique ? Non pas l'existence de Dieu comme un objet, mais celle d'une réalité qui n'est ni objective ni subjective et que l'on peut appeler l'éternité. Cette réalité n'est ni affirmée ni contredite par la science. Pour synthétiser la vérité scientifique et la vérité religieuse, l'auteur a recours à un principe qui rappelle la théorie médiévale des deux vérités ou les jugements kantiens. « Le naturalisme est la seule vérité sur l'ordre naturel, et la religion est la seule vérité sur l'ordre éternel » (p. 255). Il n'y a pas interférence des deux, mais les deux points de vue se recoupent dans l'expérience mystique. Il faudrait un volume pour critiquer beaucoup de ces opinions sur le dogme, l'existence de Dieu, le raisonnement métaphysique, la relativité de toutes les religions qui sont à l'heure actuelle largement acceptées presque sans critique. Toutefois, en raison même de ces insuffisances, l'auteur parviendra à convaincre certains de ses lecteurs, par la route qu'il a suivie lui-même, qu'il existe au moins d'autres valeurs que celles de la science.

C'est à la réconciliation de l'esprit moderne et du christianisme que travaille également le professeur Charles E. Raven dans ses *Gifford Lectures* sur *La religion naturelle et la théologie chrétienne*[11] avec une double autorité de théologien et d'homme de science. Son dessein est de retracer les principales phases historiques de la connaissance, de l'interprétation et de l'évaluation religieuse de la nature. Il critique donc sévèrement toutes les tendances et spécialement le néo-calvinisme barthien qui ont élevé une opposition totale entre la nature et la grâce, entre la création et la rédemption. Par contre, il

11. Charles E. Raven, *Natural Religion and Christian Theology*, t. I, *Science and Religion*, t. II, *Experience and Interpretation*, Cambridge, University Press, 1953, 22×14, 224 et 227 pp.

n'admet pas davantage l'histoire de la science, telle qu'elle est écrite habituellement, avec la « succession papale » Copernic, Kepler, Galilée, Newton, et qui néglige d'autres catégories plus organiques et plus holistiques de la philosophie nouvelle des XVI$^e$ et XVII$^e$ siècles, pour souligner uniquement la continuité entre les origines de la science et la mentalité mécaniste et déterministe du XIX$^e$ siècle. Au fond, la position de l'auteur consiste à montrer, en soulignant le rôle de Gesner, des botanistes et des zoologistes, des platoniciens de Cambridge, de Newton, de Linné et de Darwin, que la science doit se terminer en philosophie naturelle, comme la théologie doit procéder d'une « foi raisonnable ». Ces convictions s'inspirent d'une idéologie assez semblable à celle du regretté P. Teilhard de Chardin. Malgré les « immenses difficultés » de cette entreprise, il faut travailler à percevoir l'élan cosmique qui, à travers la montée biologique, le progrès de l'histoire des hommes et l'œuvre du Christ, dessine un seul développement d'une remarquable cohérence depuis l'atome jusqu'à la manifestation des Fils de Dieu. « Nous devons sûrement faire l'effort d'expliquer le tout non à partir de son origine, mais à partir de son terme présent, et de formuler des catégories qui rendront justice à toute la nature de l'homme, en voyant si celles-ci ne peuvent pas être appliquées de façon à amener le processus complet de l'origine à son terme dans la visée d'un seul exposé continu. Si nous pouvons nous débarrasser de l'habitude de penser les étapes comme antithétiques et abandonner les contrastes familiers entre l'inorganique et l'organique, le physique et le psychique, le corporel et le spirituel, — comme tout le courant de la pensée récente nous y oblige —, nous serons capables de maintenir en même temps la continuité et la nouveauté et d'éviter les extravagances du matérialisme et du panpsychisme » (p. 17). Il ne s'agit pas ici d'un progrès inévitable et mécanique[12] qui supprimerait les

12. Ce schéma unilinéaire a cédé la place à une notion plus complexe. Du point de vue ethnologique Claude Lévi-Strauss écrit : « Le « progrès » (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliqué) n'est ni nécessaire, ni continu; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations. Ces sauts et ces bonds ne consistent pas à aller toujours plus loin dans la même direction; ils s'accompagnent de changements d'orientation, un peu à la manière du cavalier des échecs qui a toujours à sa disposition plusieurs progressions, mais jamais dans le même sens. » *Race et histoire,* Paris, Unesco, 1952, pp. 21-22.

niveaux spécifiques de la réalité, mais d'une série d'interactions de l'organisme et de l'environnement qui suppose à tous les stades l'aventure et le sacrifice. La pensée catholique, si elle est plus exigeante sur la transcendance de la foi et la réalité du dogme de la chute, n'éprouve aucune difficulté à admettre cette vigoureuse défense de la nature et de la raison et à refuser comme elle les idées de la dépravation complète du monde et de l'antithèse absolue entre la nature et la grâce. Il y a cependant toujours quelque illusion « concordiste » dans ces projets grandioses qui veulent mettre les vérités de foi en continuité complète avec les nouvelles orientations de la science. On n'est pas, lorsqu'on les critique, rejeté pour autant dans une opposition stérile à la mentalité scientifique, mais dans un pluralisme épistémologique plus nuancé. Signalons une erreur assez surprenante chez un théologien : l'Immaculée Conception ne signifie pas que la Vierge Marie a été conçue miraculeusement (p. 72), mais qu'elle est exempte du péché.

Le projet annoncé dans le premier volume est mis en œuvre dans le second intitulé *Expérience et interprétation*. Le résultat est profondément et tristement décevant. Sur l'expérience religieuse, Jésus, la christologie, l'immanence de Dieu, l'Esprit-Saint, l'Église, la vie éternelle, on retrouve les idées faussement claires et passablement défraîchies de la théologie la plus libérale avec son interprétation arbitraire de l'Écriture et de l'histoire, sa faiblesse métaphysique et son mépris pour la tradition de la foi. Quel est le contenu précis de ce vocabulaire chrétien que l'on s'obstine à garder comme « le parfum du vase vide » ? Il est difficile de le dire, tant cette pensée est vague, floue, imprécise. Comme toujours la notion de vérité cède le pas à la considération pragmatique et l'interprétation théologique toute relative à une expérience que l'on croit fort élargie et qui est en réalité très provinciale. Tout cela n'a pas fait un pas depuis que Schleiermacher réinterprétait obligeamment le christianisme en termes de civilisation pour plaire « aux esprits cultivés ». Au moins le grand ancêtre en jetant par-dessus bord, avant ses disciples, tout ce que le christianisme pouvait avoir d'encombrant, avait-il au moins le mérite de la cohérence intellectuelle. Ici, au contraire, une pensée appliquée à diviniser la science et à humaniser le christianisme se débat souvent dans la contradiction. Ainsi les deux chapitres sur l'expérience religieuse nous décrivent celle-ci comme le simple passage du biologique à l'humain : à la conscience

de soi et à la contemplation du monde, — car la religion doit être « naturelle » —, et en même temps comme une expérience originale qui inclut la présence de Dieu. Mais comment et pourquoi passe-t-on de la biologie à la transcendance? Parce que, répond l'auteur, notre expérience en décide ainsi. Sans doute, il est bien vrai que « l'expérience religieuse ne doit pas être assignée à aucun instinct ou aucune faculté particulière, que les mécanismes psychiques tout en la suggérant et en contrôlant son interprétation ne lui donnent pas naissance, et qu'elle est une propriété du moi tout entier » (p. 36). Mais comment cette expérience émergeant à peine du biologique et contenant cependant l'affirmation d'une réalité « super-personnelle » naît-elle? Pourquoi est-elle normative? Parce que la personne est la catégorie la plus élevée et parce que le témoignage des mystiques va en ce sens. Ces inférences sont fort rapides et telles qu'elles nous sont données n'apportent au théisme que des raisons de convenance. Par ailleurs, selon une formule qui devient un véritable slogan : cette expérience mystique est unique en son essence et variable accidentellement dans ses expressions. Ailleurs cependant, l'auteur fait timidement allusion à l'impossibilité de séparer la forme et le contenu de l'expérience. En ce cas, pourquoi choisir telle expérience plutôt que telle autre? Parce que Jésus a une valeur suprême. Il est, en effet, le terme de l'évolution, puisqu'elle tend à la plénitude de la vie et que Jésus donne « la vie ». Sa personne répond au besoin de l'homme, et ce besoin est si intense, la réponse de l'expiation est si parfaite, que notre expérience doit concevoir Jésus comme « Dieu ». Cet agnosticisme métaphysique n'arrive pas à comprendre les doctrines de Nicée et de Chalcédoine. Un symbole n'est qu'une « hypothèse de travail ». Tout le livre s'inscrit dans cette ligne. La solution des problèmes soulevés ici dépend manifestement d'une théologie qui prend au sérieux la foi aussi bien que l'évolution cosmique.

C'est toujours au même problème de la séparation entre la religion et la mentalité contemporaine que s'attaque cette fois un psychologue, anglican lui aussi[13]. La diminution de la foi religieuse est un fait, nous dit-on. Elle tient à des

13. Robert H. Touless, *Authority and Freedom. Some Psychological Problems of Religions Belief*, Londres, Hodder and Stoughton, 1954, 19×12, 124 pp.

causes connues (progrès scientifique, objections historiques, etc.), mais aussi à des attitudes psychologiques qui ne sont pas nécessairement fondées. Ainsi l'essai de reformuler le dogme en termes de philosophie moderne se heurte à la difficulté de choisir une philosophie particulière qui entraîne un assentiment assez général. Pourquoi d'ailleurs ces nouveaux concepts seraient-ils nécessairement plus clairs que les anciens ? Toutefois l'Église doit-elle rester indifférente en face de ce préjugé anti-dogmatique ? L'auteur ne le pense pas. A ses yeux les anciens procès d'hérésie et l'esprit d'intolérance sont les signes que l'on a attribué à l'uniformité de la doctrine une prépondérance indue. L'admission de toutes les propositions du symbole d'Athanase a été trop présentée comme la pierre de touche du salut. Or, si l'on consulte la psychologie, l'unification d'un groupe social n'est pas donnée par l'uniformité d'assentiment à des principes, mais par une communauté d'intérêt et de but pratique. Une société de psychologie, par exemple, rassemble des membres dont les opinions sont très divergentes. La rectitude parfaite de la foi n'est donc pas indispensable, du moins pour les individus qui ne sont point ministres d'une Église. Au contraire, la tolérance des opinions privées, si elles ne sont pas enseignées publiquement, serait un signe de charité. Ces suggestions négligent du point de vue de la psychologie sociale la spécificité de ce groupe particulier qu'est une Église et du point de vue de la théologie l'extrême importance de la pureté de la foi. Ce n'est pas une question de cohésion sociale, mais de fidélité à la révélation. Sans doute la foi est principalement une saisie de la *réalité* divine, une communication d'esprit à esprit, mais cette saisie est humainement impossible sans le langage où elle prend conscience d'elle-même. En outre, si la foi n'existe que dans le contact avec la vérité divine, celle-ci est indivisible, ne souffre pas le plus et le moins et ne se donne pas en morceaux. Elle est tout entière présente à la foi, bien que la perception claire, distincte et formulée de cette présence puisse varier, ou elle est absente. C'est pourquoi l'Église est inconcevable sans l'intégrité de la foi. Il est possible d'être sauvé avec une foi dont la formulation est involontairement ou inconsciemment incomplète, parce qu'elle rejoint dans son intention, sinon dans son expression, la vérité divine indivisible. Mais une Église qui poserait en principe que son *credo* lui-même (et non l'interprétation philosophique de ses théologiens) est ma-

tière à option, nie par le fait même la présence en elle de la vérité divine, qui seule rend légitime l'adhésion qu'on lui donne; elle descend par conséquent au rang des sociétés de philanthropie et réduit la foi à n'être qu'une opinion humaine. C'est l'unité divine elle-même qui exige que la foi soit intégrale sous peine de ne pas être, et cette intégrité de la foi à son tour est la première condition essentielle de l'existence de l'Église. L'auteur passe d'un pied léger au-dessus de ces redoutables problèmes pour se réfugier dans la charité dont les doux accents devraient charmer à la vie chrétienne les cœurs rebutés par l'orthodoxie. Mais la charité, spécialement la charité envers Dieu, ne supprime pas les exigences internes de la connaissance de foi. Il faut bien avouer que la théologie de la foi, de sa certitude, de sa formulation et de son lien avec l'Église que suppose la théorie de l'auteur est plus que déficiente. Par contre, il ne tire de ces prémisses aucune des conclusions habituelles en faveur d'une religion sans dogmes, de l'égalité de tous les systèmes doctrinaux et de la relativité de toutes les religions. Il soutient, au contraire, que l'Église a une fonction doctrinale. Enfin, il écrit de belles pages sur le sens métaphorique de certaines expressions religieuses et l'importance de la théologie négative, qui corrigent un littéralisme ou une prétention d'omniscience dont l'esprit moderne est choqué. Cet esprit sera plus rassuré encore si les croyants se livrent à une exploration intellectuelle qui mûrit leur foi au lieu de la faire apparaître repliée dans la crainte du risque et de la liberté.

Dans *Le signe de contradiction*[14] Georg Siegmund, comme son titre l'indique, est loin de ne trouver que des vérités dans les courants intellectuels d'aujourd'hui. Il ne souligne, au contraire, dans ses quatre essais sur l'image de l'homme et ses rétrécissements, la protestation contre Dieu, le Christ, l'Église dans les conceptions actuelles, que leur aspect destructeur et limité. Ce point de vue certes est légitime, bien qu'il soit facilement injuste. Pour reprendre un mot dont l'auteur critique avec ironie l'emploi actuellement abusif, il y a dans le christianisme une « dialectique » entre l'acceptation et le refus du monde. Mais une attitude purement négative n'est pas d'un grand secours ni pour les intelligences attaquées,

14. Georg SIEGMUND, *Das Zeichen des Widerspruches*, Fulda, Fuldaer Verlagsantalt GMBH, 1952, 18×12, 96 pp.

ni pour les chrétiens en proie aux « problèmes ». Est-il d'ailleurs exact de dire que « l'actualisme » contemporain dissout l'unité substantielle de la personne, alors que cette idée connaît une fortune inouïe. Certes les conceptions mécanistes, matérialistes, vitalistes ou idéalistes de l'homme sont partielles, mais la pensée non-chrétienne la plus vivante est loin de les accepter sans critique. Il est vrai par contre que l'incroyance contient un postulat antithéiste exigé, croit-on, par l'autonomie et la liberté absolues de l'homme qui aboutissent à l'impossibilité de l'amour, que le christianisme est conçu comme l'ennemi de la vie, que certains cherchent un salut qui dépend du Christ dans la psychothérapie, et que l'Église enfin, comme le grand inquisiteur de Dostoïevsky, est envisagée comme une trahison du Christ et de l'humanité. Oui, tout cela est tragiquement vrai! Mais l'indignation morale qui ne tombe que sur autrui est toujours suspecte et il est au moins aussi légitime de lui préférer le travail créateur.

Les essais de Miss Ikin [15] touchent à des sujets assez divers depuis la complémentarité de la pensée scientifique et de l'expérience religieuse, en passant par le mariage, jusqu'à la relation entre la psychologie et la prière. Une visible inspiration spirituelle n'y correspond pas toujours à une égale exigence de pensée. Qu'il est dangereux à l'heure actuelle de prétendre prouver l'existence de Dieu et la validité de l'expérience religieuse en deux pages illustrées par les paroles de feu le roi George V! Certaines pages contiennent d'excellentes remarques, notamment sur les problèmes psychologiques de la maturité : l'insatisfaction généralisée et la régression vers le passé, signes d'un appel et d'un effort nécessaire vers un approfondissement spirituel.

Glenn A. Shook [16] oppose la religion prophétique à la religion mystique à la suite de l'ouvrage de Heiler sur la prière, abondamment utilisé. La science est réconciliable avec le prophétisme, non avec le mysticisme, parce que la révélation divine est continuelle et culmine dans la secte des Bahaïstes (secte née en Iran dont la fondateur est mort en 1892) à laquelle l'auteur appartient.

15. A. Graham Ikin, *Life, Faith and Prayer*, Londres, George Allen and Unwin, 1954, 19,5×12,5, 127 pp.
16. Glenn A. Shook, *Mysticism, Science and Revelation*, Wheatley Oxford, George Ronald, 1953, 20×13, 145 pp.

## LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE DE JUNG

Les grandes idées de la psychologie religieuse de Jung ne sont pas tellement variées : les types psychologiques, les archétypes de l'inconscient collectif, le processus fondamentalement religieux de l'individuation sont des thèmes qui reviennent continuellement. Mais lorsque le psychologue revêt la *persona* du mystagogue, il entre avec ces mêmes clefs dans les domaines les plus luxuriants de la mythologie et du folklore où il est parfois plus difficile de le suivre. Aussi faut-il considérer comme une bonne introduction le résumé simple, clair, concis, que Frieda Fordham [17] a écrit à l'usage du grand public. C'est un exposé objectif animé d'une discrète admiration. On peut partager cette admiration pour la fécondité inventive et les multiples intérêts d'un esprit certainement très vivant, mais l'examen de ces conceptions religieuses demande plus d'esprit critique [18].

Jung lui-même nous invite à cette considération attentive par les bienveillantes attaques qu'il dirige contre les théologiens. Dans *Psychologie et Alchimie* [19], un des volumes de ses œuvres complètes somptueusement édité avec de nombreuses illustrations, toute la première partie est consacrée à dissiper de prétendues incompréhensions. Jung se défend contre deux reproches majeurs : celui de psychologisme et celui d'hérésie. Il se borne, pense-t-il, à critiquer l'extrinsécisme : « aussi longtemps qu'une religion n'est que foi et forme extérieure, et que la fonction religieuse n'est pas expérimentée dans nos âmes mêmes, il ne s'est rien passé de quelque importance » (p. 12). L'âme est *naturaliter religiosa,* encore faut-il qu'elle soit éveillée à sa destinée. Or les théologiens se contentent de prêcher la lumière sans enseigner l'art

17. Frieda FORDHAM, *An Introduction to Jung's Psychology,* Londres, Penguin Books, 1953, 18×11, 128 pp.

18. Voir notre précédent bulletin sur le même sujet dans *Supplément de La Vie Spirituelle,* 15 septembre 1951, n. 18, 325-334. L. BEIRNAERT, *Jung et Freud au regard de la foi chrétienne,* dans *Dieu vivant,* n. 26. Du point de vue protestant Otto HAENDLER, *Komplexe Psychologie und theologischer Realismus.* Ein Literaturbericht über C. G. Jung und seinen Kreis, dans *Theol. Literaturzeitung,* 1953, n. 4.

19. C. G. JUNG, *Psychology and Alchemy,* trad. par R. F. Hull, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953, coll. Works, vol. 12, 270 illustrations, 23×15, 563 pp.

de voir. Quel mal est-ce donc d'apprendre aux hommes à ouvrir les yeux, de leur faire retrouver jusque dans l'inconscient une fonction religieuse qu'ils croyaient morte ou inexistante? N'est-ce point la condition indispensable du désir et de la perception du dogme chrétien? Une compréhension purement extérieure de ce dogme est inefficace et d'ailleurs impossible; l'homme n'a même pas conscience de sa perte spirituelle tant « qu'il n'a pas expérimenté les images sacrées comme sa possession la plus intime et qu'il n'a jamais réalisé leur affinité avec sa propre structure psychique » (p. 16). Cette redécouverte de « l'archétype du Dieu-image », — peu importe le nom —, pourrait être exacte et bienfaisante. Elle répond même à un problème angoissant : la perte du sacré dans la civilisation occidentale. La communication de la vérité religieuse, du mystère chrétien, de la foi, devient presque impossible à des hommes qui ont perdu le sens naturel et le besoin du divin si vivant dans le paganisme antique. Si bien que la *praeparatio evangelica* doit souvent reconstruire les fondements naturels du sacré, ressusciter à la vie une âme étouffée par la raison technicienne. Si Jung bornait là son ambition, les théologiens apprécieraient sa collaboration. De même qu'ils ne l'accuseraient pas d'hérésie, s'il professait uniquement l'exclusion méthodologique de la transcendance, puisque la science ne peut pas élaborer une conclusion métaphysique positive ou négative sur la réalité de Dieu. Mais en fait il va beaucoup plus loin. Il ne se contente pas d'être psychologue, ni même philosophe, il est aussi fondateur de religion. Il enseigne à ses disciples, non seulement les puissances numineuses de l'âme, mais « la signification réelle des dogmes » qui est uniquement psychologique. Il professe même une certaine infériorité des autres religions par rapport à la sienne. Leur mérite est de fournir des mythes, des grandes images qui sont les archétypes du soi. Elles sont l'ombre poétique de la réalité psychique. Car elles ne sont pas parvenues à résoudre les oppositions de la psyché, surtout celle du bien et du mal, dans une intégration harmonieuse. Devant le problème du mal le christianisme a échoué en proposant une tension insupportable entre la lumière du Christ et les ténèbres de Satan. Cette tension doit être surmontée par l'intégration dans la conscience du rôle joué par le mal. C'est la « quaternité » qui symbolise cette harmonie parfaite, aussi Jung recherche-t-il cette image aux quatre côtés dans les spécula-

tions et les cryptogrammes de l'alchimie. Il les retrouve dans les rêves de ses patients. Aussi faut-il voir dans l'alchimie non une chimie embryonnaire ou une manipulation magique, mais des projections de l'inconscient imprégnées de religiosité.

Le problème du mal joue un très grand rôle dans la pensée de Jung, aussi vient-il d'écrire, pour le résoudre, une *Réponse à Job*[20] que le monde, on va le voir, attendait depuis vingt siècles et plus. Il utilise sa méthode habituelle d'analyse des archétypes avec le mépris le plus complet pour l'exégèse des textes, la critique historique et la théologie juive ou chrétienne. Par contre, cet ouvrage apporte pas mal d'éclaircissements (bien malgré lui, car il est fort obscur) sur le sens exact et la portée des spéculations psychologico-religieuses du maître de Zürich. Il permettra peut-être de dissiper enfin l'ambiguïté qui pèse sur ces théories et trompe beaucoup de protestants et davantage encore de catholiques. Cette ambiguïté tient d'abord à la personnalité du psychologue. Jung, en effet, proteste de bonne foi, lorsqu'on l'accuse de psychologisme. « Le psychologue, écrit-il, représente un mode encore primitif de pensée magique, à l'aide duquel on espèse conjurer hors de l'existence la réalité de l'âme » (p. 168). Ce serait lui faire injure que de lui prêter « une position si infantile ». Pour Jung, formé comme tous les savants de sa génération dans une mentalité scientiste et matérialiste, et qui s'en est évadé, le psychologisme désigne ceux qui n'admettent que les faits physiques. Un freudien de l'ancienne école est un « psychologiste » parce qu'il n'accepte qu'une sexualité fondamentale qui demeure la seule réalité à travers toutes les sublimations. Au contraire, dit Jung, « je regarde la psyché comme réelle » (p. 169). Si donc on lui demande s'il admet l'existence de Dieu, il répond : « Dieu est un fait psychique évident, et non-physique, c'est-à-dire un fait qui peut être établi psychiquement mais non physiquement » (p. 169). C'est-à-dire que Dieu s'identifie à la psyché ou plutôt avec un de ses contenus. Aucune illusion n'est possible devant les textes où Jung énonce enfin clairement la négation métaphysique qui a toujours été sous-jacente à ses théories et constitue la première zone de la *Réponse à Job*. Devant le mal, « croire que Dieu est le *Summum Bonum* est impossible » (p. 93). « La supposition

20. C. G. Jung, *Answer to Job*, trad. R. F. Hull, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954, 18×12, 194 pp.

naïve que le créateur du monde est un être conscient doit être regardée comme un préjugé désastreux qui fut la source plus tard des dislocations les plus incroyables de la logique » (p. 33, n. 13). Le Dieu dont parle Jung n'est qu'un aspect numineux de la conscience totale, indispensable à son intégration psychologique.

La deuxième zone du livre est un récit biblique transposé avec une bonne dose de vulgarité en un roman mythique et folklorique. C'est une esquisse du développement des entités symboliques qui correspond au processus de différenciation de la conscience humaine. Ces entités symboliques : Dieu, le Christ, l'Esprit-Saint, la Vierge, Satan, ressemblent quelque peu à des formes platoniciennes, car elles ne sont pas de simples objets de l'esprit, mais des facteurs autonomes, c'est-à-dire des sujets vivants. Cette formule est à peu près impénétrable. Elle peut désigner un sujet qui s'identifie éventuellement avec un archétype : l'homme Jésus s'est identifié à l'archétype du dieu-sauveur, ou encore des « dynamismes conditionnés transcendantalement » (?). Les grandes images ont en quelque sorte, en dehors de l'individu, une existence autonome dans l'inconscient collectif. Mais il y a une relation mutuelle entre la conscience et les archétypes. Ceux-ci ne peuvent être saisis que par introspection, et d'autre part la conscience n'évolue et ne se différencie que sous leur influence, sans que l'on puisse établir entre les deux éléments une priorité temporelle ou axiologique. Cette action réciproque entre deux facteurs relativement autonomes oblige à décrire les processus de développement et de différenciation en présentant tantôt l'un, tantôt l'autre des deux facteurs comme le sujet agissant (p. 180). Ainsi on parlera tour à tour du changement de l'inconscient ou de la transformation de Dieu, et des relations entre Dieu et l'homme, mais tout cela est une dialectique interne de la conscience grâce à laquelle elle atteint son développement parfait.

Cette introduction est nécessaire si l'on veut éviter le retour perpétuel de l'ambiguïté qui pèse sur les subtilités de Jung. Il déclare, par exemple, avoir écrit cet ouvrage pour justifier la proclamation du dogme de l'Assomption qu'il considère « comme l'événement religieux le plus important depuis la Réforme » (p. 169). Ce sont les déclarations de ce genre qui lui attirent l'attention bienveillante des catholiques et de maints théologiens. Mais regardons-y de plus près. Il est

bien évident que l'Assomption n'est pas autre chose qu'un « phénomène psychique », car « toutes les assertions religieuses sans exception ont affaire à la réalité de la psyché et non à la réalité de la physis » (p. 170). C'est-à-dire que toutes les réalités de la foi n'ont aucune existence objective en dehors de l'âme, ou, comme Schleiermacher l'avait déjà exprimé à merveille : les dogmes n'expriment que des états de conscience. Comment le dogme de l'Assomption apporte-t-il une réponse au problème du juste souffrant dont Job est un exemple dramatique ? Pour le montrer Jung élabore une dialectique entre l'inconscient collectif et ses archétypes numineux. De cette interaction vont sortir les élucubrations les plus folles, fondées sans aucune discrimination sur les livres canoniques ou non canoniques et sur les diverses religions, et qui égalent les divagations les plus ahurissantes de certaines gnoses.

L'histoire de Job met en relief l'inconscience et l'amoralité de Dieu. Dieu est une antinomie, une totalité d'oppositions internes. C'est l'inconscience de Dieu ou le refus de tenir compte de sa propre omniscience qui explique son comportement vis-à-vis de Job. Mais Job va devenir l'occasion d'une réflexion divine. Accablé par la supériorité morale de l'homme patient devant la cruauté et l'injustice, Dieu se prend à douter de lui-même. Ce doute est Satan qui, après avoir persécuté Job avec la permission divine, est retourné auprès de Jahvé pour accomplir jusqu'au sein de la divinité son œuvre de destruction. Ce doute va contraindre Dieu peu à peu à l'Incarnation pour égaler la supériorité humaine : « La cause immédiate de l'Incarnation gît dans l'élévation de Job, et son but est la différenciation de la conscience de Jahvé » (p. 70). Ce qui est dit de Jahvé peut être dit de l'homme car, rappelons-le, c'est par l'introspection que l'on peut suivre le développement des archétypes. Depuis Job un doute sur la nature de Dieu s'est insinué dans l'inconscient collectif de l'humanité qui réalise obscurément la supériorité morale de l'homme. Cet inconscient s'exprime dans les rêves, les visions, les révélations, — phénomènes qui indiquent toujours un état de tension entre le conscient et l'inconscient, — d'où la notion de « Fils de l'homme » qui apparaît chez les prophètes. Cette idée d'un homme élevé que Jahvé devra devenir compense sa défaite morale devant Job. Cette compensation s'exprime dans le symbole parfait de la qua-

ternité (les 4 séraphins d'Ezéchiel, les 4 bêtes de Daniel, les 4 évangélistes, etc.). L'Incarnation est donc la réponse compensatoire au problème de Job. Le livre de Job lui-même n'arrive qu'à la seule réponse possible à l'époque : la crainte de Dieu. On ne pouvait pas encore alors considérer Dieu comme « un phénomène » (p. 33) ; une « relativisation » de Dieu était alors complètement impensable « et le resta pour les deux mille ans qui suivirent » (p. 37). C'est tout récemment, grâce pour une bonne part à la psychologie de Jung, que nous avons enfin compris la nature humaine de Dieu et la nature divine de l'homme, que « Dieu est la Réalité elle-même et en conséquence — *last but not least* — l'homme. Cette réalisation est un processus millénaire » (p. 64).

L'Incarnation du Christ inaugure ce processus. Sur la figure du Christ l'histoire ne nous apprend rien de valable, mais ce n'est pas une raison pour le « démythologiser » comme le veut Bultmann (p. 74), puisque la religion est précisément « cette fonction qui nous unit rétrospectivement au mythe éternel » (p. 75). Cependant le Christ n'est pas une fiction inexistante. Le fait que sa vie est largement mythique prouve au contraire sa validité humaine universelle. En outre, « il est parfaitement possible psychologiquement que l'inconscient ou un archétype prenne complètement possession d'un homme et détermine son destin jusque dans le plus petit détail » (p. 76). Il semble donc que le Christ soit un homme en lequel s'est incarné un archétype, archétype si puissant qu'il a également déterminé les circonstances historiques objectives dans lesquelles s'est inscrite la vie de l'homme Jésus. Cela fait beaucoup de suppositions sur la puissance de la psychologie analytique. Mais rien n'arrête l'imagination une fois lancée. Ainsi l'archétype éternel Napoléon s'est incarné dans l'homme Bonaparte et par son emprise sur l'inconscient collectif il a créé les luttes du consulat, les guerres de l'empire, la diplomatie de Talleyrand, la politique de Metternich, la Sainte Alliance et la défaite de Waterloo ! Cependant, au moment où nous espérions avoir compris « analytiquement » la personnalité du Christ, nous sommes une fois de plus déconcertés par le fait qu'après tout, étant donné les légendes de sa naissance virginale et de son impeccabilité, le Christ « n'était pas du tout un être humain empirique » (p. 84), si bien que « l'Incarnation fut seulement consommée partiellement », car tous deux,

la mère et le fils, « ne sont pas du tout des êtres humains réels, mais des dieux » (p. 58). Il faut être profondément versé dans les mystères de la quaternité magique et de la conciliation des propositions contradictoires pour réaliser qui est cet homme Jésus, largement mythique, qui n'est pas un être humain réel tout en l'étant cependant. Concédons qu'il n'est pas facile d'expliquer la personnalité de Jésus et qu'une élucubration en vaut une autre, s'il faut vraiment imaginer autre chose que l'explication des évangiles : « Qui dites-vous que je suis ? » « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. »

Il faut que l'Incarnation du Christ soit incomplète, car, puisqu'elle est la réparation d'un tort fait par Dieu à l'homme (p. 91) en la personne de Job, elle doit s'accomplir finalement dans la divinisation de tous les hommes. Cette idée demande que l'on se débarrasse de la conception chrétienne que le bien vivant de Dieu est le mal de l'homme. Cette conception dégoûte l'homme du bien ou le fait aspirer à une impossible perfection. Si, au contraire, Dieu est conçu comme antinomique : Dieu d'amour et Dieu de colère et d'injustice, le mal est en Dieu, et c'est à l'homme (Dieu devenu homme ou homme devenu Dieu) qu'il appartient d'harmoniser cette antinomie.

Nous revenons ainsi au processus de l'individuation de soi qui doit conduire l'homme à un niveau plus élevé de moralité et de conscience. Cette naissance divine dans l'homme est symbolisée par l'enfant de la Femme vêtue de soleil dont parle l'Apocalypse, qui est à son tour symbolisée par l'Assomption, d'où les félicitations que Jung adresse au Vatican. Tous ces archétypes sont nécessaires pour permettre à l'homme d'affronter son inconscient, puisqu'ils en jaillissent. L'homme atteint ainsi à la totalité, l'entièreté, la plénitude, la réconciliation du conscient et de l'inconscient, l'union des opposés. Ce processus est à la fois symbolisé et réalisé par l'archétype d'entièreté contenu dans l'inconscient et qui est assimilable à l'archétype-Dieu. Dieu et l'inconscient sont donc pratiquement indiscernables. Le Dieu-image n'est pas précisément l'inconscient, mais il coïncide avec un contenu spécial de l'inconscient qui est l'archétype du soi (p. 177).

Nous nous sommes étendus quelque peu sur ces divagations ennuyeuses afin de montrer quelle est la valeur exacte de la religiosité de Jung. Il y a des apologies du christia-

nisme qui sont plus redoutables que des attaques. Ces rêveries inspirées par une véritable mythomanie seraient assurément très malfaisantes, si quiconque a le moindre sens de l'histoire pouvait y voir autre chose, selon l'excellente formule de Guntrip, que « le paradis du penseur indiscipliné ».

## PSYCHOLOGIE PASTORALE

La psychologie pastorale comme la sociologie religieuse a ses détracteurs et ses partisans. Les premiers craignent, non sans quelque fondement parfois, de voir transformer le ministère sacré en inspection de l'hygiène ou en travail d'enquête; les seconds estiment très justement que le ministère n'a rien à perdre en substituant à un vague empirisme une connaissance précise de la nature humaine et du milieu social. Pour créer l'accord entre les uns et les autres, il n'est rien de tel qu'un ouvrage qui réussisse à synthétiser les données nouvelles et l'acquis de la tradition. *La Psychologie pour les ministres et les travailleurs sociaux* [21] réalise excellemment ce dessein grâce à une information sérieuse, une expérience de praticien, et surtout un jugement équilibré qui n'est jamais en défaut. C'est une introduction, et non un traité complet, mais telle quelle elle constitue une des meilleures initiations que l'on puisse trouver. Il faut formuler une réserve. Malgré l'appendice explicatif de la deuxième édition suscité par une critique du P. White, l'auteur, pasteur protestant, n'envisage jamais l'aspect peccamineux de la masturbation ou de l'utilisation des moyens anticonceptionnels.

La première partie du livre est pratique. Elle montre l'utilité des connaissances psychologiques dans les différents actes de la vie du pasteur. Il est amené à comprendre les caractères, à traiter des problèmes religieux où l'immaturité joue un rôle dans l'opposition comme dans l'adhésion, il peut prévenir par son tact des troubles graves chez les personnes ou dans les familles; il peut enfin soulager des états simples d'anxiété. Les visites pastorales ne seront pas moins fructueuses si le visiteur connaît les principales causes

21. H. Guntrip, *Psychology for Ministers and Social Workers*, 2e éd., Londres, Independent Press, 1953, 18×12, 356 pp.

des conflits psychiques et des mauvais ajustements familiaux et sociaux. La prédication elle-même peut gagner en pureté et en force si le prédicateur s'efforce d'éviter les défauts de trois types bien dessinés : le moralisateur indigné, le dogmaticien autoritaire, et le *popular topical type* (celui qui a recours aux recettes à succès pour se concilier l'auditoire). L'indignation passionnée a ses racines dans notre propre lutte contre un mal intérieur à nous-mêmes et le plaisir inavoué que nous trouvons à cette indignation est le signe de notre connivence avec ce qui nous ravage. Le dogmaticien autoritaire, lui, est souvent animé par un désir de puissance inassouvi, tandis que le type désireux de popularité vise inconsciemment à compenser par le succès son manque d'assurance intérieure. Enfin le prêtre dirige des groupes et chacun sait combien dans le chef comme dans les membres ils sont déchirés par l'agressivité, la sur-évaluation de soi-même, le désir d'être apprécié et de jouer un rôle. La psychologie des groupes peut éclairer, prévenir ou résoudre certains conflits dans l'art difficile des relations humaines.

La partie théorique qui succède à ces diagnostics utilise les sources les plus diverses : Freud, Jung, Karen Horney et surtout Mélanie Klein et Fairbain. Elle intègre dans une psychologie dynamique les pulsions instinctives aux structures globales qui sont elles-mêmes organisées en fonction des objets internes ou externes. Ainsi le point de vue strictement freudien est en quelque sorte renversé, tout en étant conservé. Ce n'est pas l'énergie instinctive animée par la recherche d'une satisfaction biologique qui détermine mécaniquement ses objets; c'est la relation aux objets qui crée une structure dynamique qui oriente l'énergie instinctive. Il y aurait probablement beaucoup à discuter sur la substitution complète du point de vue structural au point de vue génétique de l'indifférenciation originelle des tendances, et sur la détermination a priori du biologique par le personnel. Mais sur la complémentarité des deux aspects il n'y a pas d'hésitation possible. Aux yeux de l'auteur, par conséquent, « le véritable but de la psychothérapie est de nous libérer pour devenir des personnes » (p. 179) et « dans la relation du conscient et de l'inconscient sont à la fois inclus le choix moral et l'intégration psychologique » (p. 223). Cette théorie à la fois personnaliste et éthique n'identifie cependant pas les deux idées d'intégration et de rédemption ni dans leur visée

ni dans leur signification, tout en obscurcissant parfois la distinction posée en principe. « L'intégration psychique est l'aspect subjectif de l'expérience religieuse du point de vue du fonctionnement mental et de la structure caractérielle » (p. 226). On pourrait appliquer ici de manière très générale le principe thomiste selon lequel la transmutation de l'âme humaine qu'est la grâce s'opère selon le mouvement propre de cette âme (*S. Th.*, Ia IIae, 113, 3), c'est-à-dire librement. Pourquoi ce qui est vrai de la liberté, ne le serait-il pas des conditions psychiques de son plein fonctionnement? Toutefois il n'y a pas de correspondance nécessaire entre l'intégration et la rédemption; le dualisme infantilisme-maturité est beaucoup moins que la face psychologique complète du dualisme péché-salut, il n'en est que la matière et la possibilité. Enfin, même en lisant ce livre, plus équilibré que beaucoup d'autres, on a l'impression que la psychothérapie, même utilisée par des pasteurs, tient fort peu compte du péché, de la souffrance, de la mort et du drame spirituel de la condition humaine. Le dernier chapitre sur la psychologie et l'éthique corrige un peu cette impression : « la santé mentale se révèle dans la capacité d'endurer le conflit, et même la souffrance, et de grandir par eux » (p. 339).

Dom Willibald Demal réédite sa psychologie pastorale pratique[22] avec ses trois parties sur le but de la pastorale, la psychologie typologique selon le sexe, l'âge, les dispositions personnelles, les états de vie, et la psychopathologie. L'ouvrage a été remanié avec soin. Un nouveau chapitre sur la caractérologie d'après Künkel, Freud, Jung, Spranger et Ernst Kretschmer a été ajouté à la classification rudimentaire des quatre tempéraments. Les cinq pages sur les ouvriers ont été récrites. La partie concernant la psychopathologie a été développée. Un vocabulaire des termes techniques et une bibliographie complètent heureusement cette initiation destinée au clergé.

L'inépuisable fécondité du Dr Niedermeyer nous gratifie après les six tomes de son *Traité de médecine pastorale spéciale*[23] d'un *Compendium*[24] qui joue le même rôle que le

22. D. Willibald Demal, *Praktische Pastoralpsychologie*, 2e éd. augmentée, Vienne, Verlag Herder, 1953, 22×14, 407 pp.

23. Voir le compte rendu dans *Supplément de La Vie Spirituelle*, 15 mai 1953, n. 25, p. 228.

24. Albert Niedermeyer, *Compendium der Pastoralmedizin*, Vienne, Verlag Herder, 1953, 20×14, 489 pp.

vade-mecum de théologie morale vis-à-vis des ouvrages plus volumineux. Après des considérations générales sur la médecine pastorale et l'anthropologie, le manuel traite de la vie sexuelle et du mariage, du droit à la vie et des interventions chirurgicales, de la psychologie clinique et de la psychothérapie. Une dernière partie sur la religion et la médecine envisage des questions plus générales.

Ce dernier sujet est repris dans un ouvrage de déontologie médicale [25] qui sera lui-même complété par une propédeutique philosophique à la médecine. La première partie traite des fondements de l'éthique médicale. Elle pose la question des normes relatives ou absolues et conclut que si certaines normes sont variables, elles s'inscrivent à l'intérieur de principes permanents. Elle examine ensuite ce qui concerne le malade et la maladie, le comportement moral en général et les applications à la profession. La seconde partie intitulée *Le système* examine les questions les plus diverses sur les honoraires, le secret, le devoir de vérité, les rapports avec les patients et les confrères, le sens chrétien de la profession. On trouve dans ces ouvrages le même soin et la même érudition que dans les précédents avec certaines limites dans la pénétration des problèmes qu'entraîne leur destination scolaire.

Josef Goldbrunner nous propose une série de réflexions [26] sur la coordination de la psychologie des profondeurs à la pastorale. C'est dans la notion de personne que s'opère cette union entre une nouvelle anthropologie et la théologie. Cette anthropologie fortement influencée ici par Jung, soumet à la foi une humanité plus consciente et plus mûrie capable d'épanouir le don de Dieu. C'est surtout l'idée d'un homme total, assumant toutes les fonctions de son être, qui gouverne l'exposé de quelques thèmes psychologiques sur l'être personnel, l'individuation, l'authenticité, la rencontre, et leur application à la conscience morale et religieuse. L'originalité de ce petit travail est d'assumer les données psychologiques dans un large personnalisme.

25. Albert Niedermeyer, *Arztliche Ethik (Deontologie). Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik,* Vienne, Verlag Herder, 1954, 22×15, 358 pp.

26. J. Goldbrunner, *Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge,* Fribourg, Verlag Heder, 1954, 21×12, 135 pp.

En des pages vigoureuses, le même auteur[27] souligne les conditions d'une saine vie spirituelle, et l'influence sur la santé des vertus surnaturelles. Sa distinction des maladies légitimes et des maladies illégitimes est heureuse. Quant aux vertus, la foi répond à l'angoisse; l'espérance en projetant l'homme vers de nouveaux développements l'entraîne à la maturité; la charité enfin, si elle n'est pas déformée, — « parce qu'ils n'aiment personne, ils croient qu'ils aiment Dieu » (Péguy), — mène l'Erôs à sa plénitude. Le ton est vif et peut donner « une impression de rupture, de condamnation de tout le passé », mais c'est une impression superficielle; la pensée est juste et ne vise que de fausses attitudes et une fausse conduite de la vie.

## PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE DE L'ENFANT

Il est prouvé aujourd'hui que les premières années de la vie ont une énorme importance sur le développement ultérieur de la personnalité. Mais on insiste souvent sur la croissance physique et psychologique en négligeant l'évolution spirituelle. Les auteurs[28] retracent donc ici les grandes étapes de la vie de l'enfant en proposant les thèmes spirituels qui leur sont le mieux adaptés. Ils insistent sur le fait que l'éducation religieuse ne devrait jamais se borner à n'être qu'un enseignement intellectuel, mais s'appuyer davantage sur la formation à la prière et la participation au culte. En outre l'éducation morale doit aussi se soucier de conduire l'enfant vers la maturité affective.

Pierre Bovet, dès 1925, dans la première édition de son livre très connu[29], avait déjà attiré l'attention sur l'insuffisance d'une éducation religieuse à base d'enseignement intellectuel. La deuxième édition a été complétée en tenant quelque peu compte des perspectives de la psychanalyse et s'est gros-

27. J. Goldbrunner, *Sainteté et santé,* trad. L. Foucauit, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954, coll. « Présence chrétienne », 18×11, 66 pp.
28. A. H. Bowley et M. Townroe, *The Spiritual Development of the Child,* Edimbourg et Londres, E. S. Livingstone, 1953, 19×12, 78 pp.
29. P. Bovet, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant,* 2e éd. augm., Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, 18×12, 175 pp.

sie de nouveaux chapitres sur l'éducation religieuse. On sait que pour l'auteur le sentiment religieux est le transfert sur un objet plus vaste et plus lointain du sentiment filial de l'enfant envers ses parents. L'éducation préconisée ici est inspirée par la psychologie du XIXe siècle et les méthodes actives. Un léger souffle d'optimisme utopique flotte sur ces idées. Il est douteux qu'un jeune enfant dans un système extrêmement libéral soit à même de choisir tout seul entre Socrate, Bouddha, Jésus et Mahomet. Il ne semble pas que les recherches actuelles favorisent cette sorte de suspension du jugement et de vide intellectuel ; l'enfant, au contraire, a besoin de valeurs concrètes, de relations personnelles et d'une fin précise vers laquelle la maturation est orientée. Il reste que ce livre nuancé, s'il date un peu, n'en contient pas moins des vérités que le temps n'abîme pas.

Louis Guittard poursuit une œuvre salutaire, en publiant après son *Évolution religieuse des adolescents* un livre sur la formation qui leur convient [30]. Que l'éducation catholique pose un problème grave et urgent, il suffit pour s'en convaincre de lire les abondants témoignages cités ici. On est atterré par leur caractère conventionnel et leur platitude. Comment se fait-il que des enfants élevés dans une intense atmosphère religieuse : l'enseignement secondaire catholique qui est le milieu étudié ici, aient un sens religieux si peu vivant, n'évoquent jamais la personne du Christ, et appartiennent pour les trois quarts, selon l'auteur, aux indifférents ou aux traditionalistes qui ont une religion conformiste ? A côté de ceux-ci existent d'autres types : les fervents, les partagés et les religieux. Pour l'éducation religieuse de ces différents types, l'auteur donne des conseils judicieux, après avoir étudié d'une manière un peu rapide la psychologie du sentiment religieux et l'évolution religieuse des adolescents de la foi imitative à la foi personnalisée en passant par la foi bouleversée.

C'est également avec des préoccupations catéchétiques et pastorales que Alfred Burgardsmeier a institué sa vaste enquête à Cologne et à Bonn [31]. Elle porte sur 2271 écoliers

30. L. Guittard, *Pédagogie religieuse des adolescents*, Paris, Spes, 1953, 22×14, 310 pp.
31. A. Burgardsmeier, *Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951, 20×13, 170 pp.

et écolières de neuf à seize ans, 1172 garçons, 1099 filles. La méthode utilisée est celle du questionnaire suivant auquel les enfants ont répondu par écrit : As-tu déjà pensé à (au Bon) Dieu quand personne ne t'en parle ? Quand y as-tu déjà pensé ainsi ? Y penses-tu comme si Dieu était au Ciel (ou dans l'éternité) ? Comment te représentes-tu le Bon Dieu ? Que ferais-tu si Dieu t'apparaissait soudainement ? L'auteur situe d'abord son travail parmi d'autres recherches allemandes sur le même sujet, puis, après avoir chiffré et commenté ses résultats, il en tire quelques conclusions psychologiques et pédagogiques. Il semble que l'on puisse dégager une expérience religieuse spécifique à base de révérence et d'amour, dont les représentations subissent toute une évolution. Du point de vue pédagogique les termes et les définitions de la théologie ne pénètrent pas profondément dans la mentalité enfantine, par exemple les mots révélation, surnaturel, etc., d'où la nécessité d'un catéchisme inspiré par le théologie « kérygmatique ». Car les concepts organisés systématiquement sont nécessaires, mais ils doivent rester en rapport avec le développement psychique.

## PSYCHANALYSE ET PSYCHOLOGIE CLINIQUE

La psychanalyse a beaucoup évolué dépuis ses débuts et s'est divisée en écoles diverses. Otto Fenichel[32] appartient à la période du positivisme et du déterminisme et nourrissait l'espoir de transformer à bref délai, selon le mot de Freud, « la métaphysique en métapsychologie », en prédisant les lois du comportement humain. « La psychanalyse, écrit Fenichel, vise à la conscience ; son but le plus lointain, le plus élevé est d'atteindre une compréhension complète, consciente, logique, scientifique de l'inconscient, et d'être capable de prédire comment une personne donnée agira en des circonstances données et en un temps donné, avec la même certitude qui permet à un astronome de prédire une éclipse du soleil. » Comme témoin d'un état de la psychanalyse et d'une mentalité, le texte sur *La psychanalyse et*

32. Otto FENICHEL, *Té Collected Papers*, 1st series, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954, 24×15, 408 pp.

*la métaphysique* présente un haut intérêt. La trentaine de textes réunis dans ce volume ne sont pas moins remarquables par la précision, la minutie et la pénétration des analyses que par le don de systématisation. Ces textes traitent de sujets variés : la crainte de la mort, l'apparition d'un souvenir perdu dans un rêve, l'introjection et le complexe de castration, l'aspect clinique du besoin de punition, l'identification, la psychologie de l'ennui et de la jalousie, etc. Les nombreux cas qui illustrent ces études et leur présentation technique permettent de mieux comprendre la méthode psychanalytique et de mieux en voir les résultats et les limites.

Une des objections les plus tenaces contre la psychanalyse et la psychologie clinique leur reproche d'ignorer l'homme normal. Par ailleurs on rencontre les opinions les plus diverses sur le but et la méthode de la psychothérapie. Certaines semblent pécher par défaut en n'envisageant qu'un équilibre biologique obtenu par le dénouement des conflits inconscients, tandis que d'autres paraissent pécher par excès en prétendant conduire l'homme jusqu'à un idéal moral élevé. Aussi une étude sur la notion de normal en psychologie clinique[33] ne peut manquer de présenter à l'heure actuelle un grand intérêt. Existe-t-il une norme humaine ? Celle-ci peut-elle être suffisamment connue pour justifier l'existence de la psychothérapie ? A mi-chemin d'un rationalisme qui croit découvrir cette norme dans « une nature humaine abstraite » et cède ainsi au péché philosophique actuellement irrémissible « d'invoquer un modèle extérieur, postulé d'avance », et d'un empirisme qui invoque les constantes de l'organisme, de la société ou de la culture, l'auteur espère fonder une norme purement formelle, « à la fois relativiste et absolue » (p. 194). Pour le dire d'un mot cette norme ne réside pas dans un comportement spécial, matériellement déterminé, mais dans une qualité universelle et formelle de tous les comportements orientés et créateurs. Au niveau psychologique cette qualité peut être directement observable, semble-t-il, sans que l'orientation de ces comportements ait un but, et leur créativité un objet. Si cette norme purement formelle existe, elle est à la fois absolue et relative. Absolue

33. Fr. Duyckaerts, *La notion de normal en psychologie clinique. Introduction à une critique des fondements théoriques de la psychothérapie*, Paris, Vrin, 1954, 22 × 14, 206 pp.

parce qu'elle est abstraite et indépendante des différents contenus qui peuvent l'emprunter ; elle n'est pas soumise à la subjectivité individuelle, sociale ou culturelle. Relative parce qu'elle peut modeler des comportements très différents selon la variété des anthropologies et des cultures. Ainsi psychologiquement parlant la haine serait aussi normale que l'amour. L'auteur établit sa thèse en quatre chapitres qui traitent successivement des notions d'intégration, d'autonomie, d'adaptation et de l'homme moyen.

L'intégration est souvent mal interprétée parce que l'on confond l'unité perçue des comportements avec l'unité vécue. Il faut donc critiquer la conception atomiste ou associationniste (Freud, Allport) qui conçoit l'intégration comme une simple addition des éléments du passé. On passe ainsi du simple au complexe, mais sans passer du quantitatif au qualitatif. « Le progrès de l'individu n'est qu'apparent » (p. 48). De leur côté les conceptions holistiques (Adler, Snyg et Combs) qui défendent la priorité de l'ensemble organisé sur les phénomènes où il s'exprime ont une tendance à verser dans l'a priori en schématisant à l'extrême autour d'une tendance fondamentale comme la volonté de puissance ou la réalisation de soi-même des comportements irréductibles. L'auteur préfère donc avoir recours à la distinction entre les comportements orientés et ceux qui manifestent l'incapacité à s'orienter. Il s'appuie sur les distinctions semblables de Goldstein entre comportements ordonnés et désordonnés, de Maïer entre comportements motivés et comportements de frustration, et surtout de Schwartz qui insiste sur la forme différente des comportements qui ont cependant un contenu identique. La conduite normale est donc celle qui est orientée par rapport au monde intérieur et extérieur. « L'individu normal donne un sens à l'ensemble des éléments insignifiants de son passé. Il reprend son histoire en fonction de son avenir » (p. 68).

Le chapitre sur l'autonomie n'admet ni le déterminisme absolu ni la liberté absolue. Il reprend pour définir l'autonomie par rapport à soi-même l'idée fondamentale d'orientation du comportement. Quant à l'autonomie par rapport à autrui, elle ne constitue pas par elle-même une norme. L'auteur critique ici avec beaucoup de pertinence la théorie d'Éric Fromm qui oppose simplement l'autonomie à la dépendance, l'autoritarisme à l'humanisme, sans voir qu'il peut

exister une dépendance normale et une autonomie anormale. C'est plutôt dans la créativité, dans la possibilité de construire des relations créatrices qu'il faut chercher la norme du comportement. Le troisième chapitre final montre l'impossibilité de faire coïncider la norme avec une moyenne statistique. La norme est donc en définitive une propriété formelle de l'action dans la mesure où celle-ci est orientée et créatrice. Malgré l'intérêt et les qualités de ce travail, la norme purement formelle qu'il propose n'entraîne pas une entière conviction et l'on regrette que l'auteur n'ait pas défini sa position vis-à-vis de la psychiatrie éthique. Comment concevoir une orientation sans but et une créativité sans objet ? Comment orienter un névrosé sans l'orienter vers quelque chose ? La crainte commune à tous ceux qu'inspire la phénoménologie existentielle de déterminer l'action a priori par des « natures », entendues à tort comme des choses, les fait souvent succomber à l'idéalisme. Peut-être la norme que l'on nous propose n'est-elle en définitive qu'un moment dialectique entre deux opposés que l'on pourrait critiquer tant du point de vue psychologique que du point de vue philosophique. Mais la possibilité de ces critiques est l'indice même de la valeur stimulante de ce travail pénétrant.

Ce n'est pas sans appréhension que l'on voit un psychanalyste s'approcher de la figure d'Abraham et du sacrifice d'Isaac et tenter d'interpréter ces grands thèmes à la lumière du complexe d'Œdipe[34]. La surprise est d'autant plus heureuse de trouver en cette « psychologie biblique » un commentaire d'une rare profondeur. L'idée maîtresse est que les relations entre parents et enfants passent par trois stades : l'agression intense, l'ambivalence de la situation œdipienne et l'amour désintéressé, symbolisés historiquement par l'infanticide en certaines religions ou certaines cultures et le sacrifice d'Isaac appelé en hébreu *l'Akedah*. L'exégète objectera qu'Abraham a un autre rôle dans l'histoire que celui de servir de modèle au père de famille. L'auteur n'en disconvient pas. Par l'épreuve de sa foi Abraham a renouvelé en lui la conscience de l'appel de Dieu et il s'est haussé à un amour altruiste universel, « un amour messianique » dont dépend en

34. Erich WELLISCH, *Isaac and Œdipus. A Study in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isaac. The Akedah.* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954, 21×13, 131 pp.

définitive la communion entre les personnes humaines. Aussi mériterait-il d'être appelé le père de l'amour comme il est le père de la foi. La psychanalyse en résolvant le complexe d'Œdipe par l'introjection de l'idéal du moi n'offre qu'une solution instable et partielle, aussi devrait-elle tenir compte des éléments que lui offre la Bible. L'auteur les a étudiés avec grand soin même à travers la liturgie et l'iconographie dont quelques belles reproductions ornent ce livre. Il démontre ainsi qu'il est possible d'écrire un travail de psychologie religieuse qui ne déforme pas les faits, mais au contraire les éclaire. Encore faudrait-il, comme il le déclare nettement, que la résistance infantile opposée jadis à l'analyse de la sexualité ne se fût pas renversée en résistance aux expériences religieuses. Le tabou pesant sur ces dernières, dans l'esprit de nombreux psychanalystes, est même plus sévère que celui qui voilait jadis les problèmes sexuels et plus difficile à surmonter.

## ANGOISSE ET PÉCHÉ

Dans son livre sur *L'univers morbide de la faute*[35], le Dr Hesnard annonçait une *Morale sans péché*[36] dont il esquissait dès lors les premiers traits. Le tableau actuel ne s'est pas considérablement complété. Ce sont, sur de nouvelles variations, les mêmes critiques de l'idée du péché et de la culpabilité, tandis que le programme positif d'une « morale concrète » n'occupe que quelques pages. Le péché dont il s'agit est « la *pensée* coupable — image vaine, désir irréalisé et parfois irréalisable en soi — (...) péché *coupé de l'action* » (p.3). C'est ce péché déréalisant, cette culpabilité abstraite que l'auteur condamne. Il ne songe pas à nier le péché d'action, ni même le péché d'intention qui est « un commencement d'acte ». La critique porte surtout sur le divorce

35. Voir le compte rendu dans *Supplément de La Vie Spirituelle,* 15 mai 1950, n. 13, 223-228. Les critiques de fond qui y sont faites sont encore valables pour ce second livre, bien que celui-ci se montre plus soucieux de distinguer les vraies et les fausses attitudes religieuses et plus désireux de tolérance et de collaboration.

36. Dr A. Hesnard, *Morale sans péché,* Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 23×14, 167 pp. Voir les critiques plus étendues de P. Ricœur, dans *Esprit,* août 1954; de L. Beirnaert, dans *Études,* janvier 1955.

entre la pensée et l'action, sur « la déviation de l'exigence éthique vers le dedans », sur la primauté de l'intériorité morale. Réserve faite de la dimension spirituelle et religieuse que l'auteur ne perçoit pas et ne comprend pas, notamment à propos du « mythe monothéiste du péché », on peut admettre sa critique. Aucune morale chrétienne n'a comme objet unique ou principal les bonnes ou les mauvaises intentions qui ne sont qu'un élément de l'acte moral, mais les actions positives dont la répétition engendre les vertus, c'est-à-dire une aptitude stable à poser d'autres actions. Il n'y a de même aucune difficulté à condamner avec l'auteur toutes les mystifications de l'éthique individuelle ou collective, puisqu'il commet le paralogisme continuel de comparer à sa morale concrète les attitudes fausses d'une pseudo-morale théorique. Quant à l'éthique concrète qu'il préconise dans l'indépendance à l'égard de toute pensée uniquement théorique et comme une application à la conduite humaine réalisée, elle est menacée de tomber dans le pire conformisme qui soit : la routine des conduites sociales cristallisées. Car s'il n'y a pas de morale sans action, il n'y a pas non plus d'extériorité sans intériorité, et le mythe d'un formalisme purement extérieur est aussi dangereux que celui d'une morale trop intériorisée. Une vraie morale est à la fois intérieure et extérieure, c'est pourquoi le dilemme posé par l'auteur est fictif. Loin d'être efficace et souple, une morale uniquement concrète est vouée d'avance aux répétitions stériles et conditionnées d'une casuistique sans esprit. Ce ne serait pas la première fois qu'une haute inspiration humaniste, à cause de son anthropologie mutilée, aboutirait aux désastres qu'elle voulait conjurer.

Sur un thème voisin du péché, celui de l'angoisse, Paul Tillich dans *Le courage d'être*[37] élabore une éthique et une ontologie du courage. « Le courage d'être est l'acte éthique, dans lequel l'homme affirme son être propre malgré les éléments de son existence qui s'opposent à son essentielle affirmation ». De cette opposition naît la relation entre le courage et l'angoisse. L'angoisse est l'état dans lequel un être s'aperçoit de la possibilité de son non-être, ou encore l'aperception non pas théorique, mais existentielle du non-

37. Paul Tillich, *Der Mut zum Sein,* Stuttgart, Steingrüben Verlag, 1953, 22×14, 142 pp.

être. Cette angoisse prend trois formes principales : celle de la destinée et de la mort; celle du vide et du non-sens; celle du péché et de la damnation, mais ces trois formes sont liées les unes aux autres et convergent dans la situation-limite du désespoir. Entre cette angoisse consubstantielle à l'existence et l'angoisse pathologique il y a une différence tranchée perceptible dans leur rapport avec le courage. Le courage assume et porte la première et c'est cela même qui le constitue; lorsqu'au contraire il s'y refuse ou n'y parvient pas, la névrose apparaît. Celle-ci est donc la méthode d'éviter le non-être à travers le retirement devant l'être. En d'autres termes, la névrose est le refus de l'angoisse de vivre, l'incapacité d'assumer une épreuve inhérente à l'existence et par le fait même une diminution de l'affirmation de soi. Tout l'effort du théologien protestant, on le voit, est d'assumer de façon dialectique et existentielle l'angoisse dans le courage, sans que celle-ci soit détruite, puisqu'elle est le sens de l'être fini et la condition de son affirmation. Aussi la solution dernière réside-t-elle dans « une foi absolue » où coexistent le courage d'être et l'angoisse de n'être pas, où Dieu apparaît dans son absence, où le courage « doit s'affirmer comme affirmé ». Cette dernière formule dépasse peut-être la théologie négative, la nuit mystique, et les antinomies de la foi, — conviction de ce que l'on ne voit point, — et en tendant à l'extrême la dialectique, risque de la faire éclater dans le vide, ne laissant plus à la foi d'autre objet qu'elle-même, et d'autre présence que l'absence de présence.

## POÉSIE ET MYSTIQUE

L'étude de la poésie, de la mystique, et de la relation entre ces deux expériences obscures suppose des monographies particulières. E.I. Watkin nous en donne quelques-unes, assez disparates, parfois dépourvues de signification typique, mais qui grossissent notre dossier[38]. Shakespeare, plutôt malmené pour le dualisme de son génie poétique et de son caractère médiocre, Richard Crashaw et son père, Henry

38. E. I. Watkin, *Poets and Mystics*, Londres, Sheed and Ward, 1953, 21×13, 318 pp.

Vaughan, Ruth Pitter représentent les poètes; Julienne de Norwich, Margery Kempe, Augustin Baker, John Smith le platonicien de Cambridge, Sœur Élisabeth de la Trinité peuplent le côté des mystiques. Deux essais préliminaires sur la poésie et la mystique, le drame et la religion, proposent quelques vues générales qui sont souvent discutables mais éveillent toujours la réflexion. Est-il vrai, par exemple, que la religion supprime la tragédie, puisqu'elle connaît toutes les solutions? On songe immédiatement que les choses ne sont pas si simples. L'opposition dramatiquement soulignée par saint Paul entre le vieil homme et l'homme nouveau, le cours déconcertant et impénétrable des événements, l'obscurité de la foi, la nuit sombre des mystiques restent des éléments de tragédie qui ne seront surmontés que dans l'éternité. Sans doute la victoire est donnée, le triomphe est assuré, mais dans la foi et l'espérance. Tant que la foi ne s'éteint pas dans la vision, que la possession n'accomplit pas l'espérance, l'existence temporelle du croyant reste engagée dans un souci infini où le rôle du sacrifice pressenti par les Grecs culmine dans le sacrifice de Dieu même. Peut-être la religion, et spécialement le christianisme, porte-t-elle la tragédie aux extrêmes, car ce qui est tragique n'est pas nécessairement ce qui est insoluble et absurde, mais ce qui introduit dans l'homme « un principe de contradiction », comme l'écrit Claudel, dont l'harmonieuse résolution reste « énigmatique ». De même qu'entre le drame et la religion, l'auteur aperçoit aussi une antinomie entre la poésie et la mystique. La première est l'intuition obscure, exprimée dans le langage, d'une forme significative, c'est-à-dire réfléchissant et signifiant les réalités spirituelles; la seconde est l'union avec Dieu, Réalité absolue et sans forme. Bien que toutes deux soient des expériences obscures et concrètes, différentes de la pensée claire, elles sont distinctes et ne peuvent se réaliser simultanément. Le lieu psychologique de l'expérience mystique est situé à « un niveau plus profond au delà et derrière » l'expérience esthétique. Cette comparaison spatiale n'est pas très éclairante. Cependant tant l'union surnaturelle que la présence naturelle de Dieu à sa créature peuvent demeurer dans l'arrière-fond subconscient à l'expérience esthétique, d'où l'impression fréquente que la poésie touche à la réalité ultime. Mais lorsque le contact naturel ou surnaturel avec Dieu devient conscient, l'expérience poétique s'évanouit. Les poètes

sont donc prédisposés à la mystique naturelle, mais celle-ci ne s'identifie pas à la poésie. En outre, tous ces phénomènes de contemplation, d'intuition ou de présence sont accidentels par rapport à la substance de l'union à Dieu. L'union seule est l'effet direct de l'action divine. La conscience plus ou moins vive de cette action dépend de facteurs culturels et psychologiques, surtout du tempérament psychologique « transparent ou opaque ». C'est ainsi qu'une drogue même peut créer cet état de transparence, et qu'un anesthésique peut ainsi devenir l'occasion d'une véritable expérience mystique, même surnaturelle. Cela nous paraît douteux ou à tout le moins insuffisant. Même accidentelle par rapport à la grâce, la mystique chrétienne requiert davantage que les mécanismes psychologiques, et par ailleurs les catégories de la transparence et de l'opacité n'ont pas grande valeur explicative. Telles quelles ces analyses contribuent à notre information historique et posent à la psychologie et à la théologie des questions pertinentes.

## PHÉNOMÈNES EXTRAORDINAIRES

Le problème de la guérison par la foi et des guérisseurs retient actuellement l'attention. Le livre du docteur Woodard est écrit comme il le dit modestement « par une personne simple pour des gens simples »[39]. Il vise à provoquer la foi dans le pouvoir curatif de la prière et de la confiance. Il est naturel qu'un guérisseur qui a obtenu de nombreuses cures, si l'on en juge par les cas qu'il cite, veuille faire partager sa conviction. Il faut noter toutefois que les échecs ne sont jamais racontés, que les cas sont exposés sans le moindre souci critique et que les livres de ce genre enfin ne tiennent aucun compte des faux espoirs, des désillusions terribles et de la piété faussée qu'ils peuvent provoquer.

Dans un autre domaine, celui de la parapsychologie, le nom du P. Thurston[40] est célèbre. Ce nouveau recueil de ses

39. C. Woodard, *A Doctor heals by Faith*, Londres, Max Parrish, 1953, 20×13, 171 pp.
40. H. Thurston, *Ghosts and Poltergeists*, Londres, Burns Oates, 1953, 21,5×14, 210 pp.

recherches témoigne du même esprit critique. Bien que l'auteur s'aventure rarement à juger les faits et encore moins à les expliquer, il semble ici arriver à la conclusion que certains phénomènes d'infestation ou de télékinésie sont authentiques. Certains seraient difficilement explicables par l'hallucination ou le pouvoir psychique et témoigneraient en faveur de « l'existence d'un monde d'influences spirituelles, qui n'est pas directement connaissable par nos perceptions sensorielles ».

Envisageant uniquement le problème des apparitions (les apparitions religieuses exceptées) [41], G. Tyrrell [42] s'efforce surtout de formuler de nouvelles hypothèses explicatives. Il existerait des niveaux intermédiaires de personnalité entre lesquels d'une personne à l'autre la séparation spatiale ne joue plus. De ce moi subliminal jaillit un thème qui doit être spécifié et adapté à l'environnement par des facteurs mentaux inconscients que l'auteur appelle le « régisseur » et le « machiniste ». L'apparition, en effet, est un drame que le visionnaire se joue à lui-même. Une idée ou un thème psychologique est le motif central de ce drame dont l'expression est organisée par une activité inconsciente qui produit des données sensorielles indépendantes des perceptions extérieures et mime ainsi la réalité.

La Sarte.

Augustin Léonard, O. P.

41. Voir l'article de A. Knockaert, *Verchiningen en private openbaringen,* dans *Bijdragen,* 1955, n. 1.

42. G. N. M. Tyrrell, *Apparitions,* Londres, Duckworth, 1953, 22×13, 172 pp.

# TÉMOIGNAGE
# DE
# VIE BIBLIQUE EN COMMUNAUTÉ

Nous ne sommes pas, loin de là, une communauté d'intellectuelles, et certes le travail purement matériel ne manque pas dans notre maison hospitalière. Le climat cependant est favorable à une recherche poursuivie en commun, du fait que la famille composée de vingt religieuses (dix choristes, plus dix converses), est très homogène.

Disons-le avec fierté, nous avons une forte vie communautaire ; ce fut dès la fondation le signe distinctif de ce couvent.

Il y a cinq ans, échangeant quelques idées sur la messe, nous avions pris conscience de lacunes dans notre instruction religieuse. Centrant tout sur la grande élévation, nous avions tendance à faire avant tout de la messe un exercice d'adoration. Adoratrices, nous comprenions difficilement pourquoi on doit éviter, par exemple, de célébrer la messe devant le Très Saint-Sacrement exposé.

Une mise au point était nécessaire. Encouragées par notre supérieure, nous décidons de faire, entre nous, deux petits cercles d'études par mois. Nous choisissons de bons ouvrages et, partant du donné biblique, à savoir du repas pascal de l'exode, nous apprenons ou réapprenons ce que c'est qu'un sacrifice, nous approfondissons l'aspect sacrificiel du mystère, l'anamnèse, la signification de la petite élévation : consommation de l'offrande.

Découverte aussi de la communion, l'aspect social de l'eucharistie nous étant totalement étranger ; par là, nous entrons pour la première fois en contact avec les Pères. Ici grand

étonnement, car nous nous imaginions que les Pères de l'Église étaient des personnages aussi vénérables qu'ennuyeux...

Ces mises au point avaient, bien entendu, leur répercussion sur notre manière même de prier. Qu'on en ait conscience ou non, toute attitude d'âme suppose une doctrine.

Parmi nous, il en était trois, peut-être, qui avaient à cette époque une Bible à leur usage. Plusieurs Sœurs étaient en défiance contre le Livre Sacré et il était courant d'entendre des expressions comme celle-ci : « L'Ancien Testament, c'est la loi de la crainte; nous, nous voulons la loi d'amour. » L'une d'entre nous avait même entendu dire : « Qu'on ne pouvait lire la Bible sous peine de péché mortel ! » Presque toutes l'ignoraient.

Partant, comme nous l'avons dit, du donné biblique pour étudier la messe, nous voilà comme forcées d'aller aux textes mêmes et quelques préjugés commencent à tomber. Cette sorte « d'incantation » qui est dans la Bible agit déjà.

Dans un des livres qui nous servent de guide, nous découvrons alors dans l'*enthousiasme* la magistrale étude du P. Féret : *La Messe, rassemblement de la Communauté.* Nous la fragmentons, nous la commentons... nous nous en nourrissons pendant des mois, et c'est de là que part tout notre mouvement biblique. (Cet article, qui malheureusement n'est pas édité à part, nous a tellement plu que nous savons une religieuse qui fut ravie de tomber malade rien que pour avoir le temps de le relire plusieurs fois à tête reposée...)

Première chose indispensable : chaque Sœur est pourvue d'une Bible. La dépense est relativement minime grâce à l'édition du cardinal Liénart, qui paraît en souscription. Une de nos Sœurs converses, âgée de soixante et onze ans, venue après bien des hésitations à nos petits cours, trouve d'emblée dans le livre sacré la réponse à un appel de toute sa vie religieuse. Émerveillée, elle nous confie : « Quand je lis la Sainte Écriture, je suis anéantie devant Dieu. Dieu m'apparaît si grand !... Et, en même temps, je me sens comme attirée irrésistiblement. Depuis que je la connais, je ne puis plus m'empêcher de lire la Bible. »

C'était une exception. Au début, Mères et Sœurs furent plutôt déconcertées; elles se perdaient dans le Livre Sacré et ne réalisaient pas en quoi il pouvait être un aliment pour leur vie spirituelle. Il y avait à vaincre, chez beaucoup, une certaine paresse intellectuelle; mais elles continuaient à tirer

toutes dans le même sens. Il nous semblait parfois que cette bonne volonté, toujours mise en acte et s'appuyant sur l'effort fourni par toutes, agissait à la façon d'une prière. Il y avait là comme un appel incessant à la grâce. Les Sœurs en avaient conscience : « Pour comprendre l'Écriture, il faut un don de Dieu », disaient-elles.

Et la grâce nous fut donnée, voici en quelles circonstances. Après avoir vu le sens biblique du mot *Quado*, « le Séparé, le Tout-Autre », nous avions parlé deux fois de la Transcendance de Dieu. La première fois en recourant spécialement à des textes d'Isaïe, la deuxième fois en nous contentant de présenter les discours de Yahweh au livre de Job. Ce qui nous semblait le plus saisissant, c'était de voir le Seigneur laisser tomber dédaigneusement les objections, pourtant si motivées, de Job, pour lui montrer, au contraire, ce qu'il y a de plus obscur et de plus mystérieux dans sa création.

Les Sœurs étaient dans une sorte de stupeur.

Comme elles étaient marquées par ces fortes impressions, au cercle d'études suivant nous abordons *l'Alliance,* et ce fut la lumière. Les Sœurs tenaient enfin le fil conducteur qui devait les guider à travers le Livre Sacré, d'un Testament à l'autre, en leur révélant l'amour incompréhensible du Dieu trois fois Saint.

Sous cette grande idée, tout le plan divin nous apparaît dans une synthèse magnifique, tout s'ordonne, car c'est à cette Lumière que nous commençons d'aborder les grandes figures d'Abraham, de Moïse, des Prophètes. Tout nous conduit au Christ, car il est lui-même l'Alliance, Alliance scellée dans le sang du sacrifice rédempteur. Et nous retrouvons la messe, le « calice de la nouvelle et éternelle Alliance ». Et cette Alliance avec les hommes ne sera définitivement consommée que lorsque Jésus aura inauguré le royaume de son Père au jour sans déclin des noces éternelles.

C'est alors que nous commençons timidement à pressentir ce que nous apportera un jour un livre comme l'Apocalypse.

Toutes n'étaient peut-être pas capables d'une vue si simple dans l'unité, mais toutes recevaient de la révélation de l'Alliance un grand enrichissement spirituel.

Faisant allusion à l'alliance d'Abraham, l'une d'entre elles nous disait : « Ce qu'il y a de plus beau dans l'Alliance, voyez-vous, c'est ce feu qui passe seul sans le secours de l'homme. »

« C'est Dieu qui a les prévenances, c'est Dieu qui fait absolument tout. Autrefois, je vivais dans la crainte; maintenant, depuis l'Alliance, tout cela est fini, je m'appuie uniquement sur la fidélité de Dieu. »

Et une autre : « L'Alliance m'a fait comprendre la gratuité absolue de la grâce. Tout est gratuit. »

Après dix-huit mois d'efforts communs, une première étape était victorieusement franchie. Plusieurs maintenant sentaient une attraction irrésistible. Elles ne pouvaient plus s'arracher à la Sainte Écriture. Elles gardaient le contact avec le groupe, mais cela ne leur suffisait plus. Elles exploraient la Bible selon leur attrait. Toutes celles qui le désiraient (un tiers environ) pouvaient être suivies individuellement.

Il faut dire qu'ayant eu le bonheur de perdre nos livres dans un bombardement ! force nous a été de renouveler presque entièrement notre bibliothèque, qui est maintenant d'une autre classe. Nous n'avons pas énormément de livres (deux mille peut-être), mais ils sont excellents, et des auteurs comme le P. Féret, le P. Daniélou, le P. Bouyer ont exercé une influence profonde sur la Communauté.

Grâce à notre bibliothèque, nous pouvons donc individualiser l'enseignement donné, car il n'est pas toujours facile de faire marcher ensemble des Sœurs de culture si différente. (Soit dit en passant, nous n'hésitons pas à utiliser dans une large mesure des livres écrits pour les adolescents, voire pour les enfants; ici nous devons beaucoup à l'abbé Colomb, à Mme Marie Fargues, à Mme Lubienska de Lenval surtout.)

Ces livres d'étude n'étaient qu'un moyen pour nous conduire à la Bible, car nous revenions sans cesse au texte même comme à un aliment savoureux. Les Sœurs, d'ailleurs, avaient tout de suite compris que la lecture du Livre Sacré doit être faite dans un certain esprit.

Une religieuse écrivait : « S'il faut, pour goûter ces fruits, faire effort, briser l'écorce, il faut surtout aborder le Livre avec certaines dispositions spirituelles : désir de Dieu, simplicité, ouverture aux choses divines et, surtout, humilité. »

Citons encore le témoignage de deux Sœurs :

« La Bible, on ne peut pas la lire comme on lit n'importe quel livre. Il faut la lire comme un livre saint, après avoir prié. Il faut la lire comme en priant, oui, c'est cela, il faut la lire en priant. »

« Dans la Bible, on ne comprend pas tout et il n'est pas

nécessaire de tout comprendre. Il faut passer par-dessus ou par-dessous et ne s'arrêter qu'à ce qui nourrit. Je puis rester une heure sur deux ou trois versets. Je les goûte — je m'en nourris — je me tais — j'admire. »

Ce fut une période d'explorations merveilleuses car, en poussant plus à fond encore, nous étions appelées à découvrir, toujours dans la ligne de l'Alliance, les perspectives eschatologiques de la Bible.

Oui, c'est par la Bible que nous avons découvert cette Parousie qui est devenue, à proprement parler, notre centre d'orientation (avant, nous ne connaissions même pas la signification de ce mot). Nous découvrons avec enthousiasme l'aspect collectif du salut.

Faut-il citer tous les témoignages : « La Parousie, c'est vraiment tout, la fin de tout. Avant, j'avais peur de la mort. Depuis que je connais la Parousie, j'attends et j'ai confiance. »

Une petite Sœur fait allusion à l'un de nos cercles d'études : « Le monde entier est orienté vers la Parousie, mais chaque âme aussi. C'est la pensée qui m'aide le plus à sauver les âmes pendant qu'il en est temps encore. »

On passe à notre vieille Sœur un article assez dense sur les perspectives eschatologiques de la vertu d'espérance dans le tome III de l'*Initiation théologique*. Elle gémit : « Ayez pitié de moi, c'est vraiment trop dur ! Comment voulez-vous qu'on mastique tout cela quand on n'a plus de dents ! »

Elle revient quelques jours après : « Cette lecture m'a été bienfaisante, mais il fallait connaître l'Écriture Sainte pour pouvoir la goûter. Je n'ai guère d'instruction, mais comme je lis la Bible, j'ai compris. Je vois que tout va vers la Parousie. On avance, on avance toujours. On avance tous ensemble. Maintenant je suis fixée, je veux dire, je sais ce qui m'attend. Je marche, je marche et je sais qu'au bout le bon Dieu me tend les bras. »

Les Sœurs, même les moins instruites, faisaient maintenant de fortes lectures car elles allaient demander à la doctrine de leur préciser, de leur expliciter cette réalité ineffable que leur avait fait pressentir la Bible.

Cette simple notion : « Nous sommes le peuple de Dieu, nous avançons tous ensemble », qui avait été pour nous une découverte inouïe, nous l'avions trouvée une première fois au

Livre de l'Exode, nous l'avions vécue aussi, mais elle devait par la suite être étayée par tout un enseignement.

Jamais les Sœurs n'auraient osé aborder des Livres comme *Le Corps mystique,* du P. Mersch, *Catholicisme,* du P. de Lubac, si elles n'y avaient été obligées par leur formation biblique.

Nous pourrions multiplier les faits. Quel enrichissement, par exemple, nous apporta, après la découverte de la Parousie, la lecture approfondie du *Mystère de la mort et sa célébration* (collection « Lex Orandi »).

Les Sœurs reconnaissaient que la lecture de la Bible ne leur suffisait pas, il leur fallait quelque chose avec : « doctrine ou commentaires des Pères de l'Église ». Grâce à ces fortes lectures, notre horizon s'est immensément élargi. Nous avons comme le dégoût de ce qui est fade, mièvre, sentimental.

*Fait caractéristique.* Trois Sœurs de chœur d'un niveau intellectuel sensiblement plus élevé furent envoyées dans ce couvent. Elles perdirent pied, il fallut les prendre à part pour les mettre au niveau des autres.

Nous cherchions également à profiter des circonstances qui se présentaient. Un de nos prédicateurs faisait de fréquentes allusions au marxisme — allusions insuffisamment comprises. Notre Mère, apprenant qu'une conférence se donnait en ville sur ce sujet, envoya deux de ses filles prendre des notes. On en fit deux cercles d'études très vivants. Mais c'était trop peu encore. N'était-ce pas l'occasion unique, providentielle de présenter en contre-partie à la Communauté la conception chrétienne de l'histoire ? Nous sommes le vrai peuple de Dieu en route vers la Terre promise. Nous savons d'où nous venons. Nous savons où nous allons et le Christ est au centre, car l'histoire a une orientation.

Vers cette époque, une petite Sœur fut invitée à changer de cellule. Elle dit avec simplicité : « Moi, je veux bien donner notre cellule. On est des voyageurs en route vers la Terre promise, il ne faut pas s'installer. »

Tandis qu'une autre ajoutait : « Ma Mère, est-ce qu'on n'oublie pas un peu trop que nous sommes des voyageurs ? Heureusement que la Bible est là pour nous le rappeler. Les voyageurs n'ont pas de maison. Ils marchent, ils marchent toujours. »

Jusqu'alors, bien que très gâtées spirituellement, nous

n'avions pas eu de conférences bibliques venant du dehors. Le Seigneur, qui est fidèle, nous pourvut alors d'un Père biblisle. Il arrivait juste à point... Il se proposait d'étudier les psaumes selon le temps liturgique. Quelle impression nous firent ses fortes conférences ! Et puis, lui aussi, revenait sans cesse à l'Alliance, s'orientait vers l'eschatologie. Quel étonnement pour nous qui étions dans le ravissement de nos premières découvertes !

Ces conférences étant destinées à une revue sacerdotale, le Père craignait de nous donner du « trop difficile », mais nous lui ôtions ses scrupules !...

Tout de même, une de ses conférences sur la Pentecôte, achèvement du mystère Pascal, était un peu dure. Alors, sans hésiter nous l'avons doublée de deux cercles d'études.

L'expérience nous a révélé et nous révèle chaque jour qu'il est beaucoup plus profitable de ne pas se contenter d'écouter passivement des sermons. L'expérience nous révèle également que lorsqu'on se passionne pour quelque chose, on trouve le temps de le faire, quitte à laisser tomber des activités d'un intérêt bien moindre. En ceci, comme en toutes choses, il y a une hiérarchie dans l'ordre des valeurs.

Les conférences du Père étaient frappées par notre Supérieure en cinq exemplaires. Nous nous les passions et beaucoup d'entre nous s'astreignaient à les relire en faisant en même temps des recherches dans la Bible.

Notre Prédicateur avait grâce pour nous apprendre à trouver la Bible dans le missel. Et nous découvrons la signification de l'Avent, préface à tout le temps liturgique, préface à la Parousie. Nous découvrons notre carême, préparation à la Pâque dans un renouveau en profondeur. Nous découvrons notre Pâque, mystère de mort et de résurrection. Nous découvrons notre Pentecôte, achèvement du mystère pascal.

Les lectures au réfectoire, soigneusement choisies, convergent dans le même sens. Pendant le carême, nous goûtons particulièrement les magnifiques conférences de M. Paris sur l'initiation baptismale. Nous passons une magnifique fête de Pâques et nous redécouvrons notre baptême et sa signification profonde, au cœur même de la nuit pascale.

L'année suivante, c'est encore plus beau, car nous avons baptême d'adulte, et tout naturellement des conférences sont demandées au prédicateur. Maintenant, nous le savons, notre

Père bibliste travaille pour nous *Isaïe* et nous lui arrachons littéralement ses belles conférences.

Il nous demande quelle préparation nous avons faite nous-mêmes. Depuis des mois nous avions travaillé ensemble tous les grands thèmes bibliques : tentation, déluge, et surtout passage de la mer Rouge (symbolisme de l'eau et du feu). Le Père reprend tout alors dans une synthèse magnifique, depuis l'exode du Peuple de Dieu jusqu'au grand exode eschatologique.

Une autre fois, il nous explique ce que c'est qu'une spiritualité baptismale. De par notre baptême, nous sommes consacrés à la mort et à la résurrection. Conférence inoubliable, toute nourrie de la Sainte Écriture, depuis les poèmes du Serviteur jusqu'à saint Jean, saint Pierre, saint Paul.

Grâce à cette entente, notre préparation pascale fut extrêmement enrichissante et nous imposa un recours constant à la Bible.

Petit à petit nous entrevoyons les dimensions du mystère pascal — préfiguré dans l'Ancien Testament — réalisé dans le Christ — communiqué par les sacrements. Mais de nouvelles perspectives nous sont ouvertes, car le baptême annonce la Résurrection et le repas eucharistique préfigure le banquet messianique. Nous sommes donc tendues vers une espérance et c'est tout le plan divin qui nous apparaît dans une synthèse magnifique.

Tout ceci suppose une lente maturation par la prière. En fait, nous avons mis trois ans à redécouvrir notre Pâque, et ce n'est pas fini, car on peut dire que le mystère pascal est le mystère chrétien tout entier.

Notre vieille Sœur n'a su que dire : « Pourquoi ai-je connu tout cela si tard ? Sans doute, j'étais comme le peuple d'Israël, je n'étais pas prête... »

Mais comment ne pas faire partager toutes ces richesses à l'extérieur ! Nous commençons avec un petit groupe, mais bientôt ce sont deux, trois cercles d'études qu'il faut ouvrir. Il y en a pour les jeunes, pour les adultes, pour les personnes qui travaillent. Ici les groupes sont bien moins homogènes, mais nous sommes parfois émerveillées du degré d'ouverture de certaines âmes et nous avons conscience de répondre vraiment à un appel.

Nous avons également quelques rapports avec d'autres religieuses : échanges de vues, conseils, prêts de livres.

L'exposition biblique avec fond sonore qui parcourt notre diocèse s'arrête quelques jours dans notre couvent. Nous pouvons y amener une centaine de personnes. C'est peu, au regard du défilé qu'ont vu certaines paroisses, mais c'est beaucoup si l'on songe que toutes ont travaillé des mois et des mois, à raison d'un cours par semaine, le grand thème choisi : « Le dessein de Dieu. »

Est-ce à dire que nous pensions être arrivées à un terme ? Bien sûr que non. Dans les mouvements bibliques comme en toutes choses, il y a des hauts et des bas. La communauté s'est en partie renouvelée par le jeu des obédiences et nous avons perdu notre Père bibliste il y a quelques mois. Nous sommes donc reparties bravement à zéro pour une partie de la communauté, riches seulement d'une expérience qui nous évitera peut-être quelques tâtonnements, riches surtout de savoir tout ce que peut apporter à une communauté la découverte de la Bible.

Il est certain que cette recherche faite en commun nous a unies par ce qu'il y a de meilleur en nous. Notre piété est devenue plus large, plus universelle. Une Sœur nous disait : « Autrefois, j'avais ma petite piété particulière. Certes, on nous avait donné de bons principes pour alimenter notre vie spirituelle, mais maintenant que nous travaillons dans la Bible, mon horizon est plus vaste. Je vois davantage l'Église tout entière, le Corps mystique, le plan de Dieu. Ma piété a pris un sens communautaire. C'est tout autre chose. »

La Bible nous semble surtout irremplaçable pour donner aux âmes le sens du sacré.

Après avoir lu toute seule les Prophètes, une petite Sœur converse nous disait : « Je crois que, en Dieu, il y a encore plus de choses qu'on ne comprend pas que de choses qu'on comprend. C'est bien le cas de dire avec le prophète : Ha! Ha! Ha! » et elle aussi se penchait vers la doctrine pour scruter le mystère de Dieu, et des formules, même sèches, lui semblaient savoureuses.

La Bible apprend à prier. Par delà l'exemple de tant de saints personnages, la révélation de Dieu que donne le texte même dicte à l'âme son attitude : « Dans la Bible, Dieu m'apparaît si grand et en même temps si proche! Ma manière de prier en est toute renouvelée. »

Beaucoup de nos Sœurs lisent dans le déroulement même du grand dessein divin l'histoire de leur propre vie : « Tout

ce que Dieu a fait pour son Peuple, je l'applique à mon âme. »

La Bible, nous l'avons remarqué très fortement, met dans la vie les vertus théologales. Prise vivante sur le Dieu vivant. La foi, la charité, c'est trop évident ; mais l'espérance plus encore peut-être, car c'est la Bible tout entière et le mouvement même de l'histoire qui nous ont appris l'espérance. Pour cela, il suffit de se savoir voyageurs, en route, tous ensemble, vers la Terre promise. Debout, éveillés, tendus vers ce qui doit venir, la possédant par avance : « Je suis sûr de sa Parole. »

Nous ne pouvons tout dire. Aussi, nous nous contentons de citer un dernier témoignage, celui d'une petite Sœur converse : « On dirait qu'à notre époque, on revient comme aux premiers temps de l'Église. Voyez pour la charité, comme ils s'aimaient et comme ils se nourrissaient de la Bible et comme ils attendaient la Parousie! Et nous, ici, nous retrouvons tout cela. »

Mons-en-Barœul (Nord).

UNE FRANCISCAINE DE SAINTE-MARIE-DES-ANGES.

# DEUX JEUNES FILLES D'AUJOURD'HUI ET LA VIE RELIGIEUSE *

UNE de mes camarades et moi avons lu avec grand intérêt l'article : *La jeune fille d'aujourd'hui et la vocation religieuse*, dans la *Schweizerin* de janvier 1955. Nous sommes d'accord pour le trouver bon et pour constater qu'il dit sur nous bien des choses valables. Nous y avons réfléchi, nous en avons discuté, et je voudrais ici exprimer quelques-unes de nos réflexions, car l'ensemble nous pose un réel problème qui, tôt ou tard, réclamera sa solution.

D'une lettre de F., je tire ceci : « L'article me paraît extraordinairement positif. Ne trouvez-vous pas qu'on se reconnaît dans chacune des descriptions ? Mais il est tout de même étrange qu'au bout des développements, aucune solution n'apparaisse, au contraire. La vie telle qu'elle est menée actuellement dans les couvents apparaît désuète et à réformer. Quand on a dépeint, comme l'a fait l'article, ce qui est caractéristique de la jeune fille moderne, aucun compromis n'apparaît plus possible qui lierait celle-ci à celle-là. »

La même impression s'est emparée de moi. Faut-il croire que les hommes sont pour les ordres ou ne faut-il pas plutôt soutenir que les ordres doivent aller au-devant des besoins des hommes, ceux-là bien sûr qui se réfèrent à Dieu ?

Nous autres, jeunes filles, il nous est impossible de nous changer fondamentalement dans notre position à l'égard du corps, des risques, de l'amour du prochain (cf. pp. 83 et 84). Et d'ailleurs, je ne vois pas vers quoi devrait tendre ce changement, car notre comportement m'apparaît aussi honnête et propre que l'était celui des générations qui nous ont précédées : il est seulement différent. Les instituts religieux, par contre, ne peuvent pas changer.

Ce que nous sommes, nous le devons à une évolution très naturelle. Pourquoi les congrégations et ordres religieux ne seraient-ils

* Lettre publiée dans la revue catholique *Die Schweizerin*, février 1955.

pas capables, comme tout le monde, d'une évolution qui n'a rien en soi de mauvais ?

Sans doute, entrer dans un de ces instituts, tels qu'ils sont à nos yeux, signifierait trouver de nombreuses occasions de sacrifice. Voici ce que sur ce point m'écrit F. : « Mais s'agit-il, dans notre vie, avant tout de sacrifice ? S'agit-il de chercher le sacrifice ? Notre bonheur, notre union à Dieu, ne dépendent-ils que d'une chose : être, de la façon la plus large possible, prête et apte au sacrifice ? Sans doute, jamais ces notions de sacrifice et d'ascèse n'ont été aussi étrangères à la pensée des hommes qu'elles le sont à notre époque. On dirait que la culture physique poussée, le sport, comme aussi les réussites de la technique qui nous modernisent la vie et lui donnent du confort, tout cela concourt à nous faire oublier le sens et le but de ce qui est déjà, d'un seul point de vue naturel, des vertus. Malgré tout, beaucoup de congrégations, avec leurs conceptions, me semblent par trop liées à des temps dépassés.

Serait-ce que vraiment nous manquerait le courage de nous engager, même au cas où nous trouverions à la base des formes internes et extérieures de la vie religieuse, ce grand style qui mérite qu'on s'engage ?

Il se peut que nous manquent le courage et le sens du sacrifice. Néanmoins, on ne doit pas mettre au centre de la vie religieuse le sacrifice en soi. Nous avons grandi dans un temps qui fait voir large et grand, dans un temps où on a de la peine à prendre sur soi toutes ces choses absurdes et vieillottes, seulement pour assumer de petits sacrifices.

J'ai été frappée, en lisant l'article, de la fréquence des rappels du sacrifice et de la disponibilité au sacrifice. Et toujours vu pour soi, sans être lié à autre chose, comme si on réclamait le sacrifice pour le sacrifice. Le sacrifice pourtant n'a de valeur que pour autant qu'il est le fruit de la charité.

Suis-je blâmable si, avec la meilleure volonté, je n'arrive pas à découvrir ce que la charité peut avoir à faire avec des bas de laine noire, avec une guimpe empesée, gênante, et de plus peu favorable à l'hygiène ? Je ne puis me faire de Dieu l'idée mesquine qu'il se plaise à des choses aussi superficielles. Et si je pars de moi-même, je sais que je n'ai pas besoin de me monter de petits sacrifices. La réalité quotidienne m'offre d'innombrables occasions de mettre en œuvre suffisamment le dégagement de moi-même.

J'ajoute qu'à l'égard d'une forme de vie objectivement dépassée, je ne pourrais vivre dans l'obéissance absolue, pour cette raison que je ne pourrais dire à Dieu chaque jour : « Regarde : ce que je suis en train de faire n'a aucun sens ! je transpire dans un vêtement trop chaud; je m'efforce pour ne point trouver désagréable un bénitier de mauvais goût; je me force à joindre les mains comme le veut la coutume, et non point de la manière qui répondrait à mon

sentiment — mais bien que tout cela n'ait en soi aucun sens, je le fais quand même pour toi. »

Si je veux faire quelque chose pour Dieu, il y a vraiment mieux à faire, des choses actuellement plus importantes.

Je ne crois pas qu'il y a plus d'amour de Dieu à faire, à contre-cœur, quelque chose de biscornu, qu'à lui offrir de bon cœur ce qui s'accorde à nos sentiments. Et je ne crois pas davantage qu'il nous faille dresser nous-même notre croix : Dieu s'en charge bien.

Sur ce point, ma camarade m'écrit : « Ne nous faut-il pas louer aussi Dieu pour les jours et les heures où la Croix est à peine sensible, afin de le pouvoir louer encore lorsqu'il nous met à l'épreuve ? Et ces jours sans croix ne signifient-ils pas recharge et force qui nous arment pour les heures de Gethsémani, heures qui ne sont épargnées à personne ? Alors, pourquoi courir tête baissée après la Croix ? Ne perdons-nous pas ainsi quelque peu le sens de la joie, de la louange jubilante de Dieu ? N'y a-t-il pas déjà assez de sacrifice à se voir clairement telle qu'on est, et à tenter pourtant sans cesse ce qui dépasse les forces humaines ? »

Une chose me fait un peu peur chaque fois que je viens en contact avec des gens de la génération antérieure et surtout les religieuses; c'est la sécurité sans réserve avec laquelle ils considèrent quelque chose pour bon et valable. Pour elles, il n'y a pour ainsi dire pas de questions ouvertes : et même s'il y en avait, elles ne voudraient pas l'avouer. Pourquoi ? Est-il honteux d'accorder qu'on doit chaque jour chercher et lutter ? Est-ce un mérite que de ne pas lutter ?

Je ne puis croire à pareille sécurité. Je ne puis non plus renier l'existence dans l'incertitude, ni l'avancée dans l'obscurité. Je crois que j'étoufferais dans un monde qui donne à chaque question une réponse centenaire et qui, pour chaque démarche, donne un schéma depuis longtemps mis au point.

D'autres époques n'ont-elles point découvert les formes qui leur allaient ? Les grandes fondations religieuses n'ont-elles point été toutes des révolutions au sens le plus fort du mot ?

Pourquoi nous, précisément, devrions-nous aujourd'hui nous balader sous des costumes vieillots, baisser les yeux, et composer nos mouvements pour donner de la majesté ? Tout cela ne sert à rien, si cela ne vient de l'intérieur. Les formes extérieures ne nous mèneront pas à l'intériorité : dans notre cas, elles ne seront même pas un moyen pour une fin.

On doit avoir le courage de rompre avec les vieilles formes et traditions. On devrait créer du nouveau qui permette un nouvel accès, plus large, à la source de la vie.

Et je crois que beaucoup de jeunes en auraient aujourd'hui le courage.

# RELIGIEUSES EN SANA

*A la suite de l'ensemble d'articles sur les religieuses en sana publié dans notre numéro de novembre 1954, nous avons reçu d'une religieuse, malade depuis de longues années, une note que nous tenons à publier, car elle fait toucher du doigt la gravité de l'épreuve qui peut fondre sur une religieuse et les difficiles problèmes que doivent alors résoudre les supérieures.*

*L'aumônier, qui avait bien voulu faire pour nous l'enquête nécessaire et qui l'avait présentée à nos lecteurs, après avoir pris connaissance de cette note, lui donne une réponse qu'on trouvera à la suite.*

La situation de la religieuse atteinte de tuberculose pulmonaire est fort complexe. Obligée de suivre hors du couvent des traitements souvent très longs, se trouvant même parfois dans l'impossibilité de rentrer jamais en communauté, il est normal de s'enquérir d'abord de sa situation canonique. Quelles sont en l'occurrence les exigences du droit canon ? La religieuse a-t-elle quelque recours dans le cas où un abus de pouvoir la retiendrait indûment éloignée de la communauté ?

Or, « *le point de vue du canoniste* » amène à cette conclusion : jusqu'à la limite de l'exclaustration, la religieuse malade est entièrement livrée à l'appréciation de sa supérieure quant aux modalités et à la durée de son séjour en sana. C'est en effet la supérieure, et elle seule, qui demande l'indult dont elle-même a besoin pour autoriser un séjour hors du couvent pour une durée excédant six mois. Sans doute doit-elle indiquer à la Sacrée Congrégation le motif de sa requête. Il est classique : la religieuse doit être éloignée de sa communauté aussi longtemps qu'il sera nécessaire pour obtenir la guérison. L'indult est toujours accordé.

Dès lors, la religieuse n'a plus qu'à obéir et accepter ce que la supérieure estimera devoir lui imposer. Le canoniste va même plus loin : si, pour un motif ou un autre, l'indult en question n'a pas été demandé, la religieuse malade ne peut s'en prévaloir pour exiger son retour en communauté. Qui ne voit les abus possibles ?

Puisque, donc, la supérieure est pratiquement seul juge dans la situation, il importe extrêmement que ses appréciations personnelles soient justes.

Elles peuvent ne pas l'être pour deux motifs. Premièrement parce que la supérieure cède à ces « phobies injustifiées » auxquelles il est fait allusion. Deuxièmement parce que, ayant à prendre des décisions, elle apprécie mal la portée de l'épreuve qu'elle va imposer : en effet, elle n'en voit pas toujours ni les difficultés, ni les risques très réels. De ce chef, ses responsabilités sont certainement très lourdes sur le plan spirituel.

Or, il ne semble pas que le rapport du médecin et celui de l'aumônier aient fait sur ces deux points toute la clarté désirable. On trouvera ici quelques réflexions qu'ils ont suggérées. Réflexions qui pourraient être comme « le point de vue de la religieuse ».

Précisons tout de suite ce point de vue. Il y a des cas, sans doute assez nombreux, qui normalement ne font ou ne devraient guère faire de difficulté. Il s'agit des religieuses soignées à temps. Elles doivent passer quelques mois en sana (six ou huit sont un minimum) et elles regagnent leur communauté, guéries ou en bonne voie de guérison, avec un pneumothorax, par exemple. Si, au retour, on veut bien se conformer aux indications données par le médecin, elles pourront petit à petit reprendre la vie courante, à peu de choses près du moins.

En ce cas, de *vraies* religieuses — même si elles ne sont pas des sujets d'exceptionnelle valeur, même si la cure ne se fait pas dans des conditions aussi bonnes qu'il serait souhaitable quant au milieu sanatorial — ces religieuses devraient surmonter l'épreuve relativement courte, ne disons pas sans difficulté, mais avec une générosité courageuse et en tirer un très grand bénéfice spirituel. La perspective du retour au couvent est, par ailleurs, un puissant soutien : on fait un peu comme les soldats à la caserne qui, dans les périodes noires, coupent chaque jour un centimètre à leur mètre-ruban ! Et oui, c'est vrai, beaucoup de ces religieuses ont dit après leur expérience sanatoriale : « Je suis heureuse d'avoir été malade. »

Mais on n'est plus d'accord avec l'aumônier-rapporteur quand il écrit d'une plume alerte : « Quelques mois ou quelques années de sana. » Comme si c'était la même chose ! « Quelques années » : combien ces mots sont lourds ! Deux ans, trois ans, quatre ans, cinq ans... ou plus. Et l'espoir d'un retour qui recule toujours, dont on vient même à douter ! Non, ce n'est pas du tout la même chose.

C'est donc aux religieuses qui restent « quelques années » en sana que nous pensons surtout — à celles aussi qui, rentrées au couvent après un séjour et un traitement normaux, viennent à rechuter deux et trois fois pour devenir finalement des malades chroniques, bacillaires par intermittence, incurables qui peuvent tenir longtemps et, comme on dit, enterrer beaucoup de monde — aux grandes malades enfin, pour qui les médecins n'ont pas pu grand chose et qui meurent en sana ou hôpital.

Si désagréable que ce soit pour tout le monde, c'est au sujet de ces religieuses-là surtout (non toutefois exclusivement) qu'il faut d'abord revenir sur la question des « phobies injustifiées ».

En effet, il faut bien le dire, les décisions prises à l'endroit des religieuses malades, la manière dont on les traite en communauté si elles y reviennent sont quelquefois commandées autant — et ce dernier mot est circonspect — par un *sentiment* de légitime défense que par la charité. Sentiment et non pas raison. Pourquoi cela ?

La supérieure a une conscience très vive de ses responsabilités à l'égard des autres membres de la communauté. Elle considère comme un devoir grave de justice d'éviter une contamination possible des bien portantes. Et, assurément, il doit en être ainsi.

Mais elle a pu être impressionnée par des recommandations excessivement sévères et alarmantes faites par tel ou tel médecin non phtisiologue. Et même parmi ces derniers elle a parfois constaté des divergences d'opinion concernant la contagion.

De plus, elle ou d'autres ont peut-être commis dans le passé des imprudences ayant eu de lourdes conséquences, et on les lui a reprochées.

De là à voir partout des B. K., il n'y a qu'un pas et voilà cette supérieure qui prend des mesures relevant non de la prudence médicale, mais de la *peur*.

Alors, on fait « bonne mesure » en demandant sans absolue nécessité, ou même sans utilité, la prolongation du séjour en sana.

Il y a aussi le cas fréquent de la malade relativement stabilisée, *chronique incurable,* qui peut émettre passagèrement de rares bacilles, à l'occasion d'une bronchite, par exemple. Il arrive un moment où le sana refuse de la garder. Si elle demande son retour en communauté, on trouve cette « exigence » absolument exorbitante. Ainsi voit-on des religieuses passant interminablement d'un sana dans un autre parce que leur communauté craint de les voir revenir.

Et l'on se trouve devant ce paradoxe : des religieuses se dévouent, jusqu'à y laisser leur santé, dans toutes sortes d'œuvres charitables; elles partent avec enthousiasme en mission pour soigner les sauvages — et ces mêmes religieuses font les plus grandes difficultés, quand elles ne vont pas jusqu'au refus, pour accueillir et

soigner leurs sœurs tuberculeuses. Dira-t-on que nous faisons ici de la littérature ou du drame ? Pas le moins du monde et il n'y en a pas davantage dans les lignes qui suivent.

Que si enfin — tout de même ! — on est bien obligé de les recevoir, ces malades, on les fait vivre sous le régime de la phobie. Les livres de la bibliothèque ? Interdits : elles y mettraient des B. K. Mais des amis, eux, prêteront volontiers les leurs et ne les brûleront pas quand ils leur seront rendus. Des travaux de couture, tricot, tout ce qui n'est pas le raccommodage des effets personnels ? Dangereux : ça transmet des B. K. Aller en communauté ? Il est prudent, n'est-ce pas, de passer ensuite de l'eau de Javel sur les poignées des portes. Les récréations sont parcimonieusement accordées et certaines malades ont passé des semaines et des mois sans voir la communauté. Etc., etc.

Précautions excessives qui empoisonnent littéralement la vie des religieuses malades. Vraiment, y a-t-il lieu de s'étonner si, dans ces conditions, certaines deviennent irritables, soupçonneuses, si elles finissent par souffrir de désordres mentaux ?

Reste le cas des grandes malades. Sur leur compte, « *le point de vue du médecin* » ne paraît pas très net. Oui ou non, peut-on sans « risques excessifs » et « sous certaines conditions » soigner de telles malades au couvent, jusqu'à leur mort ? On lit dans ce rapport : des « lésions chroniques et torpides, tout en restant sérieuses et même graves, *peuvent autoriser* le retour au couvent sous certaines conditions ». Mais on ajoute aussitôt : « Nous laisserions *exceptionnellement* rentrer dans leur couvent des malades de ce genre... » Si, à toutes précautions prises, le médecin est « persuadé » qu'il n'y a « guère de risques excessifs », pourquoi présenter la chose comme *exceptionnellement* réalisable ? Voilà un mot redoutable pour les intéressées.

Après cela, il est bien à craindre que la remarque faite *in finem* que « la tuberculose n'est tout de même pas la peste » et que « *la contagion est évitable* » ne vienne bien tard et ne soit bien légère dans ce plateau de la balance.

On le voit : il serait de première importance que le médecin donne un complément d'information pour préciser nettement en quoi consiste « l'isolement bien compris » auquel doivent être soumises les malades chroniques, comme d'ailleurs les malades en voie de guérison. On a là, en effet, une de ces expressions aisément faussées, comme en emploient tous les spécialistes, à quelque profession qu'ils appartiennent. Pour eux, le contenu en est clair et *bien déterminé par l'ensemble de leurs connaissances*. Mais le non-initié, lui, y met tout ce que lui suggèrent sa crainte, son imagination ou son inconscient — sauf souvent ce qu'il faudrait y mettre !

Objectera-t-on que les indications pratiques nécessaires ont été

données cent fois ? C'est possible. Mais l'expérience prouve qu'il faut les répéter mille fois.

Toutes précisions ayant été reçues — et comprises — il semble que la supérieure devrait, comme beaucoup le font, expliquer ces choses aux Sœurs bien portantes de la communauté. Qu'elle leur montre en l'occurrence que, si les précautions médicalement raisonnables sont prises, les risques ne dépassent pas, en somme, ceux de la vie courante : quand on prend le train, qu'on reste des heures dans une salle de cinéma, quand on manie des billets de banque que d'innombrables pouces ont généreusement humectés de salive, etc. Qu'elle adopte ensuite une attitude de vigilance et de fermeté à l'égard de la malade et des bien portantes pour que soit fait ce qui se doit. Puis que, dans sa façon d'agir, reflet d'une conviction sincère, elle fasse preuve de *sérénité*. Elle créera ainsi autour d'elle, pour tout le monde, une atmosphère de sécurité détendue et non de perpétuelle appréhension.

Assurément, on comprend les hésitations et les craintes des supérieures, en certains cas. Cependant, la vertu de prudence ne consiste pas seulement à inventorier les risques d'une situation pour les éviter tous et toujours, mais aussi à savoir en courir quand des intérêts supérieurs sont en jeu et quand la charité le requiert.

Ce que des employés acceptent dans un service de phtisiologie, l'amour fraternel ne l'obtiendrait-il pas ?

Le surnaturel et le naturel interfèrent toujours dans la vie humaine. Quand il s'agit de la tuberculose, les questions médicales — et très particulièrement celle de la contagion — ont une incidence très différente sur la vie spirituelle des malades suivant la façon dont on les envisage.

Les considérations d'ordre médical ne doivent pas seules entrer en ligne de compte quand il s'agit d'envoyer ou de maintenir des religieuses en sana, car c'est aussi leur bien surnaturel qui doit être sauvegardé dans toute la mesure du possible. Ceci nous ramène au « *point de vue de l'aumônier* ». Il n'est aucunement question de plaider ici contre ce réquisitoire à l'égard des religieuses : tout ce qu'on leur reproche — à certaines du moins — n'est que trop vrai et indéfendable. On peut, on doit être exigeant pour des consacrées : partout elles doivent s'efforcer de porter le témoignage d'un christianisme authentique. « L'homme d'aujourd'hui ne veut pas seulement entendre, écrivait le P. Sertillanges, il veut voir. Que pouvons-nous lui montrer ? » Hélas !...

Mais le besacier est un type d'homme éternel : supérieures et aumôniers jugent à la lumière des principes les insuffisances, voire les défaillances des religieuses — les intéressées, elles, souhaiteraient voir plus explicitement reconnues les difficultés avec lesquelles elles sont, avec lesquelles, souvent, on les laisse aux prises.

Difficultés non seulement réelles mais lourdes, même dans les

meilleures conditions, c'est-à-dire dans un sana dirigé par des religieuses, destiné à des laïcs, mais recevant aussi des religieuses malades. Cela surtout — répétons-le — quand le séjour compte des années et menace de s'éterniser.

Il est curieux, à ce sujet, de trouver le médecin et le canoniste apparemment plus compréhensifs que l'aumônier. Le médecin : « Si nous préconisons une solution de ce genre — c'est-à-dire le retour des malades en voie de guérison — c'est que l'éloignement du couvent trop prolongé *finit par affaiblir le moral et être préjudiciable*... Il y a plus d'avantage à envisager ainsi les choses en restant humain que d'agir de façon draconienne. » Le canoniste : « On ne peut nier que ce séjour soit pour certaines malades (on ne dit nullement qu'il s'agisse de religieuses médiocres) *une épreuve très dure*. La charité de la supérieure devra certainement tenir compte de cette disposition pour *ne pas imposer, sauf motif vraiment grave, ces actes de vertu héroïque* à une malade. » (C'est nous qui soulignons.)

Bien sûr, une vie théologale profonde, le sens de la consécration religieuse devraient permettre de tout accepter et de tout « faire servir au bien », même dans les pires conditions. Peut-on se permettre cependant d'y insister : la pratique héroïque des vertus théologales est la sainteté, ni plus, ni moins, et si les religieuses doivent y tendre, si l'aumônier doit les y exhorter, une supérieure ne saurait cependant raisonner et traiter les Sœurs comme si elles y étaient arrivées. D'autant que le plus souvent il ne s'agit pas de vétérans dans la profession religieuse.

Bien sûr encore, on devrait pouvoir se passer du cadre de la vie communautaire et vivre de l'essentiel. On peut même se passer de la messe et de la communion : Dieu n'est pas embarrassé pour se donner à l'âme fidèle et se l'unir autrement. Raison de plus pour les supérieures de mesurer avec un souci mêlé d'inquiétude les risques très réels de cette situation anormale.

Chez un sujet dont les ressorts psychologiques sont déjà distendus par la maladie, plus grands sont les dangers de glissement, de démission dans la lutte pour la fidélité à l'essentiel, de résignation à la médiocrité, alors que la plupart des appuis extérieurs viennent à manquer et pour très longtemps. L'épreuve, comme la tentation, *est un danger* et il peut en résulter des dommages très graves. Les deux dernières demandes du *Pater* ne sont probablement pas de la littérature.

Il est indiscutable que les religieuses ne sont pas toujours ce qu'elles devraient être. Mais ne semble-t-il pas que certaines supérieures méconnaissent ou sous-estiment leurs responsabilités spirituelles quand, pour des raisons de prudence, souvent indiscutables, elles laissent une Sœur en sana pendant des années ou décident qu'*elle doit* mourir en hôpital ?

Comme un exemple de difficultés parmi d'autres, on peut reprendre celle dont fait état le rapport de l'aumônier au sujet du vœu de chasteté. On lit : « Ce vœu n'est pas nécessairement violé par des conversations et des émissions radio. » Pour le penser, il faudrait avoir des idées singulièrement étroites et déformées ! A ce point, ce n'est tout de même pas le fait de la grande majorité des religieuses. Mais ce n'est vraisemblablement pas sans raison que *l'Église,* pour filtrer les influences du « monde », prend tant de précautions par ses lois concernant la clôture, les parloirs, les sorties, etc. Or, il est courant que, sous les galeries de cure, des haut-parleurs déversent quotidiennement les chansons et autres vulgarités que l'on sait. L'imagination n'en est certainement pas très apaisée et, chez des malades surtout, quels troubles peuvent surgir ? Sans parler d'une tension nerveuse singulièrement déprimante, particulièrement pour les religieuses dont la vie spirituelle a coutume de s'épanouir dans la solitude et le silence monastiques.

Nous voudrions surtout revenir sur un point important : le rapport signale que « pour la plupart » des religieuses, le séjour sanatorial est « l'occasion d'une remise en question de leur vocation ». Il faut « non pas le regretter, mais au contraire s'en féliciter », dit le rapporteur, car cette remise en question peut tourner à la gloire de Dieu.

C'est vrai quand, par le jeu des circonstances, une vocation est amenée à se dépouiller de certains éléments affectifs ou secondaires et qu'elle atteint ainsi à la maturité. Un peu comme la foi de l'adulte est une conquête par rapport à celle de l'adolescent.

Mais il est très important, ajoute le rapporteur, que dans cette période de crise la religieuse soit soutenue par sa supérieure, d'une part, et par l'aumônier du sana, d'autre part.

Cela va de soi, semble-t-il. Mais en fait ? Les religieuses se confient-elles si facilement à leur supérieure au sujet de cet ébranlement profond et des difficultés qui le provoquent ? Certaines peuvent craindre, à tort ou à raison, qu'elles ne seront pas comprises; elles peuvent penser que la supérieure n'ayant pas l'expérience de la vie de sana, soit personnellement, soit par le contact prolongé avec les malades en traitement, elle ne se rende pas compte à quel point la vie de sana est déprimante.

Épreuve déprimante, en effet, parce qu'on a le sentiment de n'avoir presque plus rien à quoi se raccrocher autour de soi ni en soi. Pas même la souffrance physique aiguë qui peut donner conscience de participer à la Croix du Christ et de prouver ainsi à Dieu son amour. Il n'y a plus, comme dit Claudel, que « cette énorme pression qu'on appelle l'Ennui » et sous laquelle tout courage paraît se dissoudre. La prière, comme on l'avait connue et aimée, est devenue difficile; voire impossible. On tâte à pleines mains son impuissance physique et spirituelle au moment même où le milieu ambiant sem-

blerait réclamer une vigilance lucide et énergique. A moins d'être établi dans une vie intérieure *déjà très dépouillée,* il n'est pas rare que le désarroi survienne : on doute de sa fidélité à Dieu, de sa vocation même.

Recourir à la supérieure ? Elle est loin, il faut écrire. Et même de vive voix, au cours d'une visite plus ou moins rapide, pourrait-on seulement s'entendre ? « Mieux vaut ne rien dire : on ne comprend pas, on ne peut pas comprendre. » Que de fois on a entendu cette réflexion douloureuse dans la bouche de laïcs parlant des difficultés qui surgissent avec les leurs, aussi bien que sur les lèvres des religieuses. Il y a certainement dans ce propos une part d'exagération provoquée par le repliement sur soi. Mais quant au fond il est souvent vrai, si vrai que cette incompréhension est pour beaucoup dans les mésententes et les drames familiaux provoqués par la maladie. Pourquoi les religieuses échapperaient-elles à cette difficulté ?

Ajoutez à cela que la Sœur malade a peut-être déjà perçu autour d'elle, avant de quitter la communauté, le réflexe de défense provoqué par l'idée de contagion. A bien plus forte raison est-elle devenue craintive si elle a fait l'expérience de ces « phobies injustifiées » qui risquent de l'isoler complètement en elle-même.

Du moins la religieuse devrait-elle trouver secours du côté du prêtre attaché au sana. Le rapport met en relief l'importance de son rôle et de sa direction, quand on la lui demande et qu'il a les qualités nécessaires pour la donner; il n'omet pas non plus de signaler les cas où, en dehors des sacrements, il n'y a pas grand chose à attendre de l'aumônier, mais on a tout de même l'impression que c'est assez rare.

Compte tenu des insuffisances que l'on rencontre aussi dans le clergé, on a en fait quelques chances de trouver compréhension et appui auprès des aumôniers, religieux ou non, dont l'activité a été interrompue par la tuberculose et qui ont été ainsi amenés à s'occuper d'un sana. Auprès encore d'un aumônier non résident qui vient visiter les malades; qu'il accepte cette surcharge à son ministère habituel est déjà une preuve de grande charité. Mais, hormis ces cas, quels prêtres affecte-t-on généralement aux aumôneries de sana ou autres ? Ceux qui ne peuvent plus rendre aucun service nulle part : ces « neurasthéniques » ou ces prêtres très âgés que mentionne le rapport. Il est pénible d'y insister, mais une expérience assez large y oblige parce que les supérieures doivent se préoccuper de cette carence.

Reste enfin la supérieure de la communauté soignante. Il est bien évident que, si elle est seule pour la difficile tâche de soutenir une religieuse confiée à son établissement, il lui faudra d'éminentes et rares qualités pour le faire avec tout le tact voulu et d'abord mériter une confiance absolue.

Il y a plus grave que cette espèce de crise de croissance prévue

par toutes les supérieures averties. Pour le faire comprendre, essayons de fixer les idées. Voici une religieuse de trente à trente-cinq ans, malade depuis six, huit ans; elle a rechuté, peut-être parce qu'elle n'a pas été suffisamment ménagée. Surtout, elle a souffert de ces mesures très pénibles dont nous avons parlé et de l'incompréhension de son milieu. Que lui réserve l'avenir ? Pour l'envisager et l'accepter, il faut, à n'en pas douter, *un courage héroïque.* Cela aussi doit être dit. Que cette religieuse, encore une fois remise, puisse envisager grâce à ses diplômes de gagner sa vie dans des conditions qui lui permettront de maintenir plus facilement son équilibre de santé, s'étonnera-t-on qu'elle y songe ? D'ailleurs, se dit-elle, on peut être à Dieu partout. On le lui a maintes fois répété. Et puis, il y a les instituts séculiers, les congrégations créées pour des malades. La volonté de Dieu, où est-elle ? La question n'est pas tellement dénuée de sens. Il y a peut-être dans tout cela des erreurs de jugement, des illusions, un manque de courage. Mais oserait-on accuser durement cette religieuse alors qu'on n'est pas soi-même passé par l'épreuve ?

Et le malheur n'est probablement pas moins grand quand une religieuse rentre au couvent parce qu'elle ne peut faire autrement.

La majorité des religieuses, grâce à Dieu, reste vraiment fidèle à la vie embrassée. Quelques-unes garderont cependant d'un long séjour en sana des traumatismes douloureux. Elles ont fréquenté à loisir des religieuses d'autres ordres ou congrégations. A certaines, il arrive quelque chose d'analogue à ce que l'on constate, dit-on, dans les retraites pour jeunes foyers : au cours des échanges de vues, Mme X s'aperçoit qu'elle serait beaucoup mieux accordée avec M. Z qu'avec son mari. A tort ou à raison... mais le regret et le malaise persistent sourdement.

Sans avoir de doutes sur le choix qu'elle a fait, la religieuse peut avoir pris conscience, par comparaison, de certaines étroitesses dans la spiritualité ou les coutumes de sa congrégation. Jusque-là, elle n'en avait pas souffert, mais à son retour au couvent elle se réadaptera très difficilement et sa vie lui sera lourde.

On s'est étendu longuement sur les difficultés et les risques concernant la fidélité à la vocation pour des religieuses soumises trop longtemps à l'épreuve du sana. C'est parce que, comme nous le disions en commençant, il arrive que les supérieures ne s'en rendent pas toujours bien compte. C'est pourquoi aussi nous avons cru pouvoir user de la même franchise avec laquelle ont été exposées les insuffisances des religieuses.

Resterait une dernière remarque. Le rapport insiste sur la liaison évidente qui existe entre les problèmes de la religieuse en sana et celui du recrutement et de la formation des sujets. Mais une fois écartées les vocations qui n'en sont pas, rectifiées les idées fausses (le résultat de l'enquête donne là-dessus des indications précieuses),

pourrait-on affirmer que le séjour prolongé en sana ne comporterait en somme que des risques minimes ? Certes, les dégâts se trouveraient considérablement limités. Mais supprimés ?

On pourrait peut-être l'escompter si, dans les couvents, il n'y avait que des « personnalités ». Car voilà bien un mot-clé. On lit : « Tout aumônier a connu *quelques personnalités* » auxquelles il rend hommage. « Quelques » : on le croit volontiers. Question de grâce mise à part, les caractères forts, solidement trempés s'en tirent beaucoup plus aisément parce que moins perméables aux influences du milieu et l'aumônier s'en trouverait d'accord avec le Père Abbé du *Petit Saint Placide* : « Il est tout de même plus facile de vivre avec les sujets intelligents qu'avec ceux qui ne le sont pas ! » Mais qu'adviendrait-il si l'on ne devait admettre à la vie religieuse ou au sacerdoce que des « personnalités » ? Il restera toujours de bonnes et authentiques vocations, en grand nombre, qui ne sont pas le privilège de sujets exceptionnellement riches au point de vue humain. Dans une épreuve particulièrement difficile, ces religieuses-là auront toujours besoin de rencontrer chez leur supérieure une sollicitude en éveil et une large compréhension.

Depuis quelques années, comme le remarquent justement le médecin et l'aumônier, nombre de sociétés religieuses ont fait un effort considérable sur le plan matériel pour éviter ou réduire au minimum nécessaire le séjour en sana de leurs Sœurs malades. Grâce à une information plus exacte sur la tuberculose, la surveillance médicale des bien portantes est mieux assurée, les conditions de vie ont été améliorées; on tend aussi vers un équilibre plus raisonnable concernant l'appréciation des risques de contagion : d'un côté, les imprudences se font plus rares; de l'autre, on a moins généralement la terreur du B. K.

Ce qui est réalisé ne doit cependant pas donner le change : on voit encore trop de choses inadmissibles et douloureuses. Ne pas gâcher des valeurs humaines est déjà un devoir grave. Que dire de biens spirituels d'un prix infini ?

Une question qui peut être envisagée sous différents points de vue est faussée si on ne la considère pas sous chacune de ses faces avec la même attention. Le médecin a ses exigences propres. L'aumônier a les siennes qui se situent à la hauteur des principes généraux de la vie religieuse. La malade, elle, mesure « sur le terrain » les difficultés qu'elle rencontre et fait l'expérience d'un dénuement rigoureux; elle court des risques indéniables. A la supérieure, qui doit être un chef, mais aussi une mère, incombe la tâche difficile de réaliser, dans son intelligence d'abord, dans la pratique ensuite, la juste synthèse de ces différents points de vue : elle ne peut le faire que dans l'exercice d'une très haute charité.

*Une religieuse, ancienne malade ayant une longue expérience de la vie en différents sanas, a bien voulu nous autoriser à publier ses réflexions sur « le point de vue de la religieuse » :*

Cette note est précieuse; ayant les mêmes expériences, nous savons gré à celle qui l'a écrite. Mais, dès la première lecture, ce point de vue de la religieuse ne nous semble pas posé sur un plan purement religieux. En effet, on y parle d'abord d'un abus de pouvoir de la part de la supérieure; comment ne pas se sentir ainsi assimilé à des fonctionnaires, des subalternes, des employés livrés à l'arbitraire de l'autorité ?

D'autre part, il nous semble excessif d'exiger d'une supérieure une compréhension aussi totale d'un état de malade qui ne peut être vraiment compris que par les usagers. C'est un problème qu'on retrouve dans tous les domaines : le chef-d'œuvre ne naît-il pas d'un conflit d'exigences, celles de la matière et celles de l'esprit ? Ainsi la vie parfaite s'élabore dans la contradiction. Ceci dit pour le ton de la note. Quant au fond, il fallait certainement que ce fût dit. Oui, les supérieures sont à éclairer. Toutefois, nous pensons que si l'aumônier et le médecin ne l'ont pas fait suffisamment (au gré de l'auteur de la note), c'est que les cas médicaux ou mentaux sont presque toujours des cas d'espèce et que des indications précises concernant telle personne seraient mal venues dans un article à portée générale. Quand il s'agit, par exemple, de réadaptation, les unes devraient être freinées, tandis que d'autres, se croyant obligées de refuser tout effort comme au temps de la maladie, s'installent dans une douce médiocrité. Qui ne voit ici le rôle infiniment complexe et délicat de la supérieure ? De même, quand celle-ci est prise entre les phobies de sa communauté et les angoisses de l'exilée, nous ne pensons pas que l'affaire puisse se régler aussi simplement — par exemple, par des indications données au chapitre. On ne réduit pas les phobies par la persuasion, mais plutôt par l'oubli. Il semble que la discrétion serait plus efficace. Du moment que la religieuse est autorisée par le médecin à rentrer en communauté, c'est qu'il n'y a plus de risque. La supérieure qui la retiendrait indûment éloignée, qui partagerait les phobies de certaines sœurs et se laisserait trop influencer par ses propres craintes, ne dominerait pas la situation et ne serait pas vraiment supérieure. Pour celle-ci la note est très utile. Grâce à Dieu, habituellement, la supérieure et le médecin sont plus intelligents. Pour peu que la religieuse elle-même ait foi en eux (la supérieure se trouvant liée en conscience par le verdict médical, comme le droit canon lui en fait stricte obligation), pour peu que cette confiance soit réciproque, le problème se transpose et, par là même, se résout. Nous savons de source autorisée que les moyens pris actuellement en vue d'immuniser l'am-

biance sont encourageants pour permettre le retour des religieuses dont la présence en communauté n'entraînerait pas plus de risques que ceux de la vie courante. Nous savons que la confiance dans la science médicale et dans la volonté des supérieures de suivre leur conscience, qu'elles ont eu soin de faire éclairer par le médecin, établit la malade dans la sérénité et, par surcroît, contribue à réaliser une guérison permettant un retour à la vie normale.

Nous croyons surtout, avec une conviction inébranlable, que le bien particulier ne saurait être sacrifié au bien commun, ou ne le serait qu'en apparence, car il ne peut y avoir en Dieu de contradiction.

## NOTES DE L'AUMONIER

I. — Que notre Sœur se rassure : l'aumônier ne juge pas de ces choses en fonction des principes, mais en conclusion d'une enquête menée parmi les aumôniers et les religieuses malades — en conclusion aussi d'une expérience personnelle qu'il a lui-même du malade chronique, étant de par la grâce de Dieu dans cette situation depuis plus de trente ans et astreint périodiquement à des années de cure intégrale, dont le total atteint maintenant douze ans...

II. — La situation du malade chronique n'est pas plus lourde à la religieuse qu'à la mère de famille, qu'à la jeune fille sans appui... ceci, non pour accabler les religieuses malades, mais pour situer leur épreuve : il s'agit en la circonstance d'un état de vie difficile, où se lit directement la volonté du Père, qui nous conduit infailliblement par les événements indépendants de notre volonté.

Il ne saurait être question, je crois, d'exiger de la Loi canonique ou civile qu'elle prévoie dans tous les détails une situation essentiellement diverse selon les personnes, et toujours mouvante.

Ajoutons que la médecine répugne en fait à la reconnaissance officielle de cet état de maladie chronique qui évoque un échec partiel des tentatives de guérison : tant il est vrai que la volonté de l'homme, et son art et sa science, ne commandent pas toujours, et en tous les cas, à la nature...

En ce qui concerne les religieuses appelées par Dieu à cette vie, ni malades alitées, ni bien portantes, il semble qu'on puisse aider les supérieures à les réintégrer, à la condition que les sujets acceptent d'être logées à l'infirmerie, de souffrir toujours d'une certaine suspicion plus ou moins irraisonnée, mais pas toujours déraisonnable, et de se contenter d'emplois sans relief.

Mais encore une fois, il est difficile de formuler des exigences universelles.

III. — La remise en question de la vocation, en sanatorium, n'est pas nécessairement une catastrophe, au contraire. Elle permet une personnalisation de l'adhésion à l'appel de Dieu et un enracinement des résolutions dans une humilité plus sensible et dans l'action de grâce.

Par ailleurs, une sortie de religion, pour raisons de force majeure, après conseil, prière et réflexion, avec déchirement, mais sans hâte, ne saurait, si je ne me trompe, être considérée comme peccamineuse par qui que ce soit d'éclairé ? En ces domaines, toujours, la volonté de Dieu fait loi.

IV. — Enfin, Sœur X. aborde une question que j'aimerais voir reprendre pour elle-même : celle des aumôniers d'établissements hospitaliers dont elle déplore qu'ils soient trop souvent « âgés, neurasthéniques ou malades ». Nul ne le déplore davantage que les prêtres en question : et, plus particulièrement, la question est dès maintenant posée : comment, dans l'avenir, satisfera-t-on aux exigences du service religieux des communautés, conçues en un temps où les prêtres étaient plus nombreux que les postes à pourvoir ?

Bientôt, ma Sœur, il n'y aura plus même de malades pour accepter ces « petites sinécures » que sont hôpitaux et sanas, où, comme entrée de jeu de journées parfois très chargées, il faut, chaque jour que Dieu fait, quelle que soit la fatigue de la veille, se lever à 6 heures pour assurer la messe des dix ou vingt Sœurs de la communauté soignante : « La messe de nos Sœurs » : quel aliment indispensable d'un inappréciable dévouement; mais quel impôt onéreux que ces heures du sommeil matinal prélevées implacablement sur le repos d'hommes, par maladie, insomniques du soir et dormeurs du matin... je n'évoquerai que le cas de mon ami, l'abbé K., aumônier d'un établissement de six cents lits : hommes, femmes et enfants, auxquels il se donne sans compter, mais qui commence ses journées fatigué, c'est le moins qu'on en puisse dire, par l'obligation que lui est la messe matinale des Sœurs soignantes : de combien d'années abrège-t-on le ministère de ce prêtre tout donné ? Ne pourrait-on concevoir que nos Sœurs assistent à la messe l'après-midi, aux heures creuses, ou le soir ? quitte à les laisser dormir le matin, elles aussi ?

Il y aurait immensément à dire sur ces horaires : je ne veux et ne peux que signaler en passant un danger; qu'on y prenne garde : il n'y aura plus de prêtres du tout, même pour la messe des Sœurs... Alors, il faudra bien se décider à reconsidérer les choses. Faudra-t-il inviter les communautés à se rendre à la paroisse ? Elles le font bien souvent, et combien volontiers; j'aime mieux cela que ces religieuses de sanas voisins de trois cents mètres, se privant de messe en l'absence de leur aumônier, plutôt que de traverser la prairie

qui leur aurait permis d'assister à la messe des voisines; j'aime mieux cela que ces Sœurs de Saint-X., près de la cathédrale, où se célèbrent chaque matin des messes à 6 h. 30 et 7 heures, mais font venir un prêtre chez elles pour célébrer à 6 h. 45... et n'avoir pas à traverser la rue...

Il semble vraiment, oui, qu'on puisse assez compter sur l'esprit de foi et l'abnégation de nos religieuses de toutes congrégations pour reviser les horaires et les charges des prêtres appelés au redoutable honneur de desservir les communautés.

*Le gérant :* R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trim. 1955. — Impr., no 1216.